| مقـالــــه |

| سیدصادق حقیقت

| آینهٔ پژوهش ۱۹۴
| سال سی‌وسوم، شمارهٔ دوم،
| خـــردادوتیـــــــر۱۴۰۱

اعتبار محدود فقه سیاسی

۱۰۵-۱۴۴



چکیده: برخی اندیشمندان به اعتبار فقه‌سیاسی، و برخی دیگر به بی‌اعتباری آن نظر دارند. حداکثری‌ها در گروه نخست و حداقلی‌ها در گروه اخیر جای می‌گیرند. بر اساس نظریه همروی، فقه‌سیاسی اعتبار محدود دارد؛ به این معنا که راه مراجعه به آن برای دریافت احکام هنجاری (در دو حوزه احکام وضعیه و تکلیفیه خمسه) باز است، و در مسائلی همچون جهاد، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، علمیات استشهادی انشاء حکم دارد. از این دیدگاه، استدلال کسانی اعتبار فقه‌سیاسی را زیر سؤال می‌برند، با مشکل روبرو است؛ همان گونه که رویکرد حداکثری به فقه (و دین) نیز خالی از مشکل نیست. بر اساس نظریه همروی، فقه‌سیاسی نمی‌تواند نظام‌سازی کند یا نظریه دولت داشته باشد. یکی از ارکان نه‌گانه نظریه همروی، اعتبار محدود فقه‌سیاسی است.

کلیدواژگان: نظریه همروی، رویکرد حداکثری، رویکرد حداقلی، فقه‌سیاسی، اعتبار (محدود) فقه‌سیاسی

Limited Validity of Political Jurisprudence

Seyyed Sadegh the truth

Abstract: Some thinkers believe in the validity of political jurisprudence, and others believe in its invalidity. The maximalists are placed in the first group and the minimalists are situated in the second one. According to convergence theory, political jurisprudence has limited validity; In the sense that it can be referred to infer normative rulings (in the two areas of Conventional Precepts and Five Obligatory Precepts), and in matters such as Jihad, enjoining good and forbidding evil, suicidal operation, political jurisprudence can issue rulings. From this point of view, the argument of those who question the validity of political jurisprudence faces a problem; Just as the maximalists› approach to jurisprudence (and religion) is not without problems. According to convergence›s theory, a political jurist cannot create a political system or have a theory of the state. One of the nine pillars of convergence theory is the limited validity of political jurisprudence.

Keywords: convergence theory, maximal approach, minimal approach, political jurisprudence, (limited) validity, Political jurisprudence

الاعتبار المحدود للفقه السياسي

السيّد صادق حقيقت

الخلاصة: هناك من المفكّرين مَن يعتقد باعتبار الفقه السياسي، وهناك بعضٌ آخر يرَون عدم اعتباره.
والقائلون بالحدّ الأعلى من الاعتبار هم أعضاء المجموعة الأُولى، بينما يندرج القائلون بالحدّ الأدنى من الاعتبار ضمن المجموعة الثانية.
وبناءً على نظريّة التعايش فإنّ للفقه السياسي قدراً محدوداً من الاعتبار، بمعنى إمكانيّة الرجوع إليه للحصول على الأحكام المعياريّة (في مجالَي الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة الخمسة)، وإمكانيّة وضعه للأحكام في بعض المسائل كالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمليّات الاستشهاديّة.
ومن هذا المنظار فإنّ استدلال أولئك الذين يشكّكون باعتبار الفقه السياسي لا يخلو من مشاكل تعترضه، مثلما لا يخلو مسلك أولئك القائلين بالحدّ الأعلى من الاعتبار للفقه (والدين) من الإشكال أيضاً.
واستناداً إلى نظريّة التعايش فإنّ الفقه السياسي لا يمكنه تأسيس نظام ولا أن تكون فيه نظريّة الدولة. وأحد الأركان التسعة لنظريّة التعايش هو محدوديّة اعتبار الفقه السياسي.

المفردات الأساسيّة: نظريّة التعايش، منهج الحدّ الأعلى، منهج الحدّ الأدنى، الفقه السياسي، محدوديّة اعتبار الفقه السياسي.

در نظریه همروی بین دانش‌های سیاسی - اعم از فلسفه سیاسی اسلامی و فقه سیاسی - ارتباط و تعامل وجود دارد.[۱] یکی از مقدمات این نظریه، تأیید اعتبار فقه سیاسی است؛ چراکه اگر اعتبار نداشته باشد، معنایی برای همروی فقه سیاسی با فلسفه سیاسی متصور نخواهد بود. «اعتبار محدود» فقه سیاسی به این معناست که اولاً اعتبار دارد، ثانیاً اعتبار آن با محدودیت روبرو است. اعتبار فقه سیاسی به این معناست که فرد متعبد باید در حوزه مسائل سیاسی، همانند مسئله جهاد، عملیات استشهادی و امر به معروف و نهی از منکر به آن مراجعه کند. محدودیت فقه (سیاسی) در مسائلی همچون ناتوانی در طراحی فقه نظام و نظریه دولت خود را نشان می‌دهد.

فقه سیاسی

به اعتقاد جرجانی: «فقه در لغت به معنای فهم مقصود گوینده از طریق کلام او را گویند و در اصطلاح عبارت است از علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن کسب می‌شود».[۲] علم فقه در صدد است عمل مکلفان را از حیث احکام وضعیه و تکلیفیه (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) بررسی کند. فقه در معنای عام خود مساوی با دین است و به دو قسم فقه اکبر و فقه اصغر تقسیم می‌شود. ابونصر محمد فارابی نیز فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی مجهولات را استنباط کرد تعریف می‌کند.[۳] وی نیاز به صناعت فقه را در صورت فقدان رئیس اول و ائمه ابرار که ملوک حقیقی هستند، ناگزیر می‌داند و آن را به دو بخش آرا و افعال تقسیم می‌کند.[۴] شأن فقیه تعیین دستورالعمل هر حادثه در زندگی انسان است و موضوع آن، احکام شرعی یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله است. فارابی که شرع را قرینه عقل و دین را شبیه فلسفه می‌داند، به علم مدنی عامی نظر دارد که از دو گفتمان فقه مدنی و فلسفه مدنی تشکیل می‌شود. این تقسیم دوگانه مبنای طبقه‌بندی اروین روزنتال قرار گرفت.[۵] وی به فقه خلافت، فلسفه سیاسی و اندرزنامه‌نویسی یا آینه‌شاهی اشاره می‌کند. در متون شیعی از «شریعتنامه» اهل سنت به «فقه سیاسی» تعبیر می‌شود. به گفته جابری اگر روا باشد که تمدن اسلامی را با نام یکی از فراورده‌هایش بنامیم، باید تمدن اسلامی را «تمدن فقه» نامید.[۶] در طول تاریخ، فقه سیاسی اهل سنت به دلیل رویارویی با موضوع‌های سیاسی فربه شده است. فقه شیعه نیز در سده اخیر بالاخص با پیروزی انقلاب اسلامی ایران بر این‌گونه

---

۱. ر.ک به: سیدصادق حقیقت، «نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی».

۲. علی بن محمد الجرجانی، کتاب التعریفات، ص ۷۲: «الفقه فی اللغة عبارة عن فهم غرض المتکلم من کلامه و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة المکتسب من ادلتها التفصیلیة».

۳. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، ص ۶۹: «و صناعة الفقة هی التی بها یقتدر الانسان علی ان یستنبط تقدیر شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده علی الاشیاء التی صرح فیها بالتحدید؛ و التقدیر ان یتحری تصحیح ذلك حسب غرض واضع الشریعة بالعلة التی شرعها فی الامة التی لها شرع».

۴. فارابی، الملة، ص ۵ و ۴۶-۴۷.

5. Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 62-84.

۶. محمدعابد جابری، «دانش فقه: بنیاد روش‌شناختی عقل عربی اسلامی».

مباحث تمرکز پیدا کرده است.

فقه مدنی و فقه اجتماعی به یک تعبیر، اعم از فقه سیاسی است. فلسفه فقه و فلسفه سیاسی هر دو بر فقه تقدم دارند، ولی باید مرزشان مشخص شود. در اولی مباحث درجه دوم و در دومی مباحث درجه اول مطرح می‌شود. اصول فقه روش‌شناسی فقه است و حکم در آن وجود ندارد. فقه سیاسی بخشی از فقه است که به تکالیف زندگی سیاسی فرد مسلمان اختصاص دارد و موضوعات مربوط به کشورداری و حکومت را مورد بحث قرار می‌دهد. اساساً فقه دانشی نص‌مدار تلقی می‌شود که در شرایط خاص تاریخی در راستای فهم فرمان و حکم الهی از متون دینی درباره کنش‌ها و افعال انسانی شکل گرفته است. گزاره‌های فقه سیاسی بر این اساس از سنخ گزاره‌های هنجاری است و احکام آن یا وضعی[۷] است یا تکلیفی (احکام پنج‌گانه). به گفته جابری اگر روا باشد که تمدن اسلامی را با نام یکی از فراورده‌هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی «تمدن فقه» است.[۸] لمبتون نیز فقه سیاسی را نسبت به فلسفه سیاسی و اندرزنامه‌نویسی، «اسلامی‌تر» می‌داند.[۹]

فقیهان پیشین شیعه هر چند در فقه از مباحث مربوط به سیاست بحث کرده‌اند، اما اصطلاح «فقه سیاسی» را به طور مشخص به کار نبرده و تعریف نکرده‌اند. ایشان به طرح مسائل فقه سیاسی به طور پراکنده در ابواب مختلف فقه، مانند: جهاد، مکاسب، ولایات، قضاء، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، حدود، دیات و قصاص اکتفا کرده‌اند. تنها در قرن اخیر بوده که بخشی از مباحث فقه سیاسی به طور مستقل در کتاب‌هایی چون قاطعة اللجاج، تنبیه الامة وتنزیه الملة و ولایت فقیه توسط فقیهان تألیف شده است. کتاب‌های «احکام سلطانیه» اهل سنت نیز شامل مباحث سیاسی، حقوقی و اقتصادی است. برخی از مهم‌ترین کتاب‌های فقه سیاسی شیعه عبارتند از: کتاب الخراج (تألیف کاتب بغدادی)، کتاب الخراجیة (از محقق اردبیلی)، قاطعة اللجاج فی حل الخراج (تألیف محقق کرکی)، کتاب‌های الجهادیة (مانند کتابی با همین نام نوشته ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، کتاب السیر تألیف نیشابوری خزاعی، عوائد الایام تألیف نراقی، العناوین از میرفتاح مراغی، جواهر الکلام تألیف محمدحسن نجفی و کتاب‌های زیادی در زمینه ولایت فقیه).

به اعتقاد استاد عمید زنجانی:

در فقه، مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت،

---

۷. حکم شرعی قانونی است که از سوی خداوند برای تنظیم زندگی انسان وضع شده و بر دو گونه است: تکلیفی و وضعی. حکم تکلیفی آن است که به طور مستقیم به افعال انسان مربوط می‌شود، مانند حرمت نوشیدن شراب یا وجوب خواندن نماز. حکم وضعی به طور مستقیم به افعال انسان ارتباط ندارد، مانند: زوجیت، ملکیت یا ولایت. یا اینکه حکمی است که از یک حکم تکلیفی دیگر انتزاع می‌شود، مثل جزئیت و شرطیت یا صحت و بطلان. (ر.ک به: السیدمحمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولی، ص ۶۵)

۸. جابری، پیشین.

9. Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam.

نصب امرا و قضات، مأمورین جمع‌آوری وجوهات شرعیه، مؤلفة قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولی و تبری، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آنها «احکام سلطانیه» یا «فقه سیاسی» گفته می‌شود. به این ترتیب فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌گردد.[۱۰]

پس اولاً برخی از این بحث‌ها رابطه غیرمستقیم با مسائل سیاسی دارند. ثانیاً احکام سلطانیه در فقه اهل سنت دایره گسترده‌تری نسبت به فقه سیاسی دارد. از دیدگاه نظریه همروی، فقه سیاسی نه اعتبار حداکثری دارد و نه کلاً از اعتبار ساقط می‌شود. بنابراین می‌تواند در برخی مواضع قضایای هنجاری درباره مسائل سیاسی انشا کند.

فقه سیاسی با حوزه‌های نزدیک به خود (مثل حقوق) ارتباط دارد. نسبت «اندیشه سیاسی» و «فقه سیاسی»، عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر آنچه در فقه سیاسی مطرح می‌شود، به نوعی اندیشه سیاسی است، اما اندیشه سیاسی می‌تواند شکل غیرفقهی نیز داشته باشد.

در طبقه‌بندی علوم، فقه سیاسی (شیوه فقاهتی در دو گروه شیعه و سنی) در مقابل یک گرایش اصلی به نام فلسفه‌سیاسی و چند گرایش فرعی‌تر مانند شیوه ادبا (یا اندیشه اندرزنامه‌نویسان)، شیوه تاریخی (همانند طبری و جوینی)، شیوه عرفانی (همانند حلاج و سهروردی) قرار می‌گیرد.[۱۱] تقسیم‌بندی روزنتال مورد توجه اندیشمندان پس از او واقع شد. «شریعتنامه» و «فقه سیاسی» اصطلاحات جدیدی هستند. با این تفاوت که اصطلاح اول به اهل سنت در دوره میانه مربوط می‌شود و ارتباط با قدرت سیاسی و نصیحت به حاکمان برای تثبیت قدرت را فرض می‌گیرد، در حالی که فقه سیاسی که برای اندیشه سیاسی نقلی شیعه به کار می‌رود، اعم است و بخشی از فقه تلقی می‌شود که به مسائل سیاسی می‌پردازد.

مفاهیم فقه سیاسی

در هر علم، مفاهیم خاصی برجسته می‌شوند، به شکلی که آن علم تقریباً با آن مفاهیم شناخته می‌شود. برخی از مهم‌ترین مفاهیم فقه سیاسی عبارتند از:

ولایت: این مفهوم در نظریه ولایت مطلقه فقیهان به رهبر جامعه اسلامی نقش حداکثری می‌دهد، در حالی که در نظریه ولایت مقیده انتخابی، ولایت قابلیت تقیید به شرایطی را دارد که مخالفت با اصول

---

۱۰. عباسعلی عمیدزنجانی، فقه‌سیاسی، ج ۲، ص ۴۱.

۱۱. فرهنگ رجایی، معرکه جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، ص ۱۲۹-۱۳۰.

و احکام الزامی شرع ندارد.[۱۲] در برخی از نظریه‌ها، مانند نظریه دولت انتخابی، نظریه وکالت اساساً عنصر ولایت وجود ندارد.

بیعت: بیعت از مقوله تعهد است و طبعاً مشمول «اوفوا بالعقود» می‌شود و لازم‌الاجراست. برخی معتقدند بیعت ماهیتاً عبارت است از وسیله انشای ولایت.[۱۳] در اینکه بیعت در خصوص ولایت معصومان(ع) نقشی ایفا می‌کند یا صرفاً ابزار تحقق مشروعیت و حکومت آنهاست، اختلاف نظر وجود دارد.

شورا: بنا بر مبنای نظریه مشروعیت الهی - مردمی، مانند دیدگاه صدر و شمس‌الدین مشورت در حکومت موضوعیت دارد.[۱۴] ممکن است تلقی خاص از شورا بتواند ابزاری در راستای تحدید و توزیع قدرت محسوب شود. برای نمونه اگر مشورت را برای هیئت حاکمه امری لازم بدانیم، قدرت تا حدی محدود شده است.[۱۵]

مصلحت: محمدسعید رمضان‌البوطی ضوابط کلی مصلحت را چنین برمی‌شمارد:

> در مقاصد عامه شریعت و مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال داخل باشد، با کتاب و سنت مخالفتی نداشته باشد، تقدم اهم بر مهم در آن رعایت شود، مناسبت با زمان و مکان در آن ملاحظه گردد، مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی باشد و زمینه مصلحت دایره عبادات نباشد.[۱۶]

شاطبی مهم‌ترین فقیهی است که «فقه المقاصد» را در بین اهل سنت مطرح کرده است. از دیدگاه وی دین مقاصدی دارد که باید احکام شریعت در آن راستا فهم شوند. از آنجا که مرجع اصلی تشخیص مصلحت در فقه شیعی ولی فقیه فرض شده، تصور می‌شود که وی می‌تواند با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه خود و جهان و همچنین آشنایی با مبانی و احکام شریعت) و سازوکارهای بیرونی، مانند تشکیل گروه‌های کارشناسی، مشورت با صاحب‌نظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌پرسی و رأی‌گیری مصالح امت اسلامی را تعیین کند. با توجه به آنکه مصلحت به‌خوبی در فقه سیاسی شیعه تحدید نشده،[۱۷] باب واسعی را شامل می‌شود. از طرف دیگر این عامل با توجه به مقتضیات مدرنیته می‌تواند

---

۱۲. حسینعلی المنتظری، ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۲۳؛ پاسخ به روزنامه گاردین و خبرگزاری رویتر، ۱۳۷۸/۱۰/۶.
۱۳. همان‌جا.
۱۴. کاظم قاضی‌زاده، «اعتبار رأی اکثریت»، ص ۱۳۲-۱۳۴.
۱۵. کاظم قاضی‌زاده، سیاست و حکومت در قرآن، ص ۲۷۲-۳۴۸.
۱۶. محمدسعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة.
۱۷. سیدصادق حقیقت، «تحدید مصلحت».

در کارآمدی نظام اسلامی نقشی مهم ایفا کند.[18]

امر به معروف و نهی از منکر: امر به معروف، نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین عناوین مهمی هستند که در روایات اهل‌بیت(ع) مورد تأکید قرار گرفته‌اند و عامل مهمی در راستای مهار قدرت تلقی می‌شوند. پیامبر اکرم(ص) فرمودند سه چیز است که وجدان پاک فرد مسلمان از آن فروگذاری نمی‌کند و بر خود روا نمی‌دارد که درباره آن کوتاهی کند: خلوص نیت در رفتار و کردار، اندرز نسبت به مسئولان امر و پیوستن به جماعت مسلمان.[19] از دیدگاه امیرمؤمنان(ع) اگر خواص مرتکب منکری شوند، این وظیفه عامه مردم است که به آنان خرده گیرند؛ وگرنه هر دو دچار عاقبت سوء می‌شوند.[20] ضرورت و اهمیت نصیحت حاکمان به دو امر برمی‌گردد: اطلاع‌رسانی و ارشاد و کنترل و اصلاح. میرزای نائینی نیز بر این عقیده است که با نبودن عصمت در حاکم، با دو چیز باید جلوی استبداد را گرفت: یکی با قانون که حدود اختیارات حاکم و حقوق ملت را مشخص می‌کند و دیگری با استوارداشتن اساس مراقبه و محاسبه. در نظام اسلامی برای آحاد ملت حقی به عنوان نصیحت ائمه وجود دارد.[21] علاوه بر مفاهیم فوق می‌توان به مفاهیم دیگری مانند تولی و تبری نیز اشاره کرد.

اعتبار محدود فقه‌سیاسی

همچنان که هابرماس بیان کرده، ادعای اعتبار[22] و صحت بر چهار نوع است:[23] فهم‌پذیری،[24] صدق،[25] حقیقی‌بودن[26] و صحت.[27] در مورد احکام و گزاره‌های فقهی، اعتبار در مفهوم اخیر آن کاربرد دارد و به معنای درستی و یا نادرستی آنها می‌باشد. به بیان دیگر، بحث بر سر این است که آیا احکام و گزاره‌های فقهی به‌درستی می‌توانند تکلیف زندگی سیاسی و آیین کشورداری را برای یک فرد مسلمان تعیین کنند یا نه. در مورد گزاره‌های خبری و توصیفی، مراد از اعتبار صدق و یا واقع‌نمایی آنهاست، ولی در مورد گزاره‌های انشایی و هنجاری، منظور از اعتبار، درستی و نادرستی است.[28]

متفکرانی همچون اروین روزنتال نیز به تقابل روش و اعتبار فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

۱۸. حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، ص ۲۵۸-۲۷۰.

۱۹. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۶۶: «ثلاث لایغل علیها قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله والنصیحة لائمة المسلمین و اللزوم لجماعتهم».

۲۰. محمد بن الحسین الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۳۶.

۲۱. محمد سروش محلاتی، «نصیحت ائمه مسلمین»، ص ۱۴۳-۱۴۷.

22. validity claim.

۲۳. رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ص ۳۷.

24. Comprehensibility.

25. Truth.

26. Truthfulness.

27. correctness/ appropriateness.

۲۸. سیدعلی میرموسوی، «اعتبار و قلمرو فقه‌سیاسی»، ص ۵۶ و ۶۱.

(شریعتنامه‌نویسی) و چگونگی جمع آن دو نزد افرادی مانند ابن رشد و غزالی توجه کرده‌اند. به نظر او اعتبار فقه سیاسی از وحیانی‌بودن منابع آن و اعتبار فلسفه سیاسی از عقل ناشی می‌شود.[۲۹] بر اساس نظریه همروی، نه مثل سکولارها می‌توان گفت فقه سیاسی از اعتبار ساقط می‌شود و نه با رویکرد حداکثری می‌توان گفت فقه سیاسی برای همه چیز پاسخگو است. نظریه همروی نه‌تنها با رویکرد حداقلی (روشنفکران دینی) و رویکرد حداکثری (اکثر علمای سنتی) مرزبندی دارد، بلکه به نواندیشانی همچون مرحوم فیرحی نیز این نقد را دارد که به هر موردی تمسک کرده تا ظرفیت فقه سیاسی را برای دموکراسی نشان دهد. این نوع گشاده‌دستی، نواندیشی دینی و اصلاح‌طلبی را با بن‌بست روبرو می‌کند.

هر چند در سال‌های اخیر ادعای مستقل‌شدن فقه سیاسی به عنوان یک رشته علمی مطرح شده، اما به نظر می‌رسد این مسئله به اجماع صاحب‌نظران نیاز داشته باشد؛ مسئله‌ای که تا امروز تحقق نیافته است. اعتبار فقه سیاسی از سه دیدگاه حداکثری، حداقلی و همروی قابل مقایسه به نظر می‌رسد. نظریه همروی از یک طرف در صدد تبیین ارتباط تعاملی ادله متنی و فرامتنی است و از طرف دیگر بین دو رویکرد حداکثری[۳۰] و حداقلی[۳۱] قرار می‌گیرد. نقطه قوت متن‌گرایان این است که به هر صورت وارد اصل متن شده، مراد شارع مقدس را از این بین درمی‌یابند. مفسر قرآن روایات ائمه‌اند. فقیه با استفاده از علومی مانند رجال و درایه حکم شرعی را استخراج می‌کند. دانشی که در حوزه مسائل سیاسی حجیت می‌یابد، فقه سیاسی است. حداقلی‌ها فقه سیاسی را حجت نمی‌دانند. بر اساس نظریه همروی فقه (سیاسی) با تعریف و اعتبار مشخص در حیطه مسائل سیاسی و اجتماعی اعتبار خواهد داشت. فقه (سیاسی) برای هر موضوعی می‌تواند حکمی داشته باشد و اگر غنای برنامه‌ای ندارد، لااقل غنای حکمی دارد. ما به عنوان افرادی متعبد باید به ادله متنی مورد نظر در فقه (سیاسی) توجه داشته باشیم، اما معنای این سخن حداکثری‌بودن نیست. فقه همه نیاز ما در امور اجتماعی و سیاسی را برآورده نمی‌کند و این نه به دلیل نقص آن، بلکه به دلیل محدودیت‌هایی است که در تعریفش وجود دارد. علاوه بر این، توجه به این نکته لازم است که فقه در همه ابواب و مسائل به یک اندازه حکم ندارد. فقه در ابوابی که رجوع زیادتری به ائمه وجود داشته یا حتی به دلایل تاریخی و اغراض سیاسی حاکمان جور فربه شده است. فقه برخی از حوزه‌ها را به عقل بشر واگذار کرده که از آن به منطقة الفراغ تعبیر می‌شود و در برخی از حوزه‌ها نیز احکام کلی دارد که صرفاً راهکارها و سیاست‌های کلی شرع در آن زمینه‌ها را مشخص می‌کند. در نظریه همروی، فقه و فقه سیاسی اعتبار خواهد داشت، ولی برای مثال جایگاه عقل در آن اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. هر چند منابع برای فقیه چهار چیز است (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یکی از منابع اجتهاد عقل است، ولی در

29. See: Rosenthal, OpCit, pp. 115-121.
30. Maximalist.
31. Minimalist.

عمل فقهای شیعه از عقل مستقل استفاده چندانی نمی‌کنند. کمتر حکمی در رساله‌های عملیه به مستقلات عقلیه مستند هستند. پس به شکل نظری ادله عقلی را مقدم بر نقلی می‌دانند، ولی موارد چندانی برای این قاعده پیدا نمی‌شود! اجماع هم به عنوان منبع مستقل محسوب نمی‌شود؛ چون منقولش حجت نیست و محصلش هم حاصل نمی‌شود.[۳۲] بنابراین منابع چهارگانه به منابع دوگانه قرآن و روایات تقلیل پیدا می‌کند. فقها معتقدند عقول انسانی عقول جزئی هستند و عقل جزئی معتبر نیست. ایشان معتقدند عدل خوب و ظلم بد است. بر اساس نظریه همروی، این سخن درست است، ولی آن قدر کلی است که کارایی ندارد. عقلی که نزد شارع مقدس حجت است، همین عقلی است که بین همگان مشترک است و انسان‌ها بدون توجه به تعلقاتشان به آن رأی می‌دهند. فقه سیاسی شیعه به دلیل درگیرنبودن با امر حکومت، نسبت به فقه سیاسی اهل سنت رشد کمتری داشته است. مطهری انزوای بحث عدل و اصل عدالت اجتماعی را سبب رکود تفکر اجتماعی فقیهان و کنارماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌دانست. به عقیده وی «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده و در حالی که از آیاتی چون «بالوالدین احساناً» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذا یگ قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است».[۳۳] محمدمهدی شمس‌الدین علت احتمالی غفلت فقیهان از قلمرو سیاست را مصادف‌شدن دوره تدوین فقه با جدایی کامل رهبری سیاسی مسلمانان از رهبری دینی و فقهی آنان می‌داند.[۳۴]

برخی از فقیهان حداکثری با این پیش‌فرض که شریعت برای هر موضوعی حکمی دارد، فقه را پاسخگوی تمامی نیازهای بشر و خود را مستغنی از دیگر علوم می‌دیدند. همان‌گونه که اشاره شد، عقل بشر از دیدگاه رویکرد حداکثری ناخودبسنده است و عقل آدمی به‌تنهایی قادر به شناخت نیازهای روحی و متعالی خود وتامین آنها نیست. از این‌رو به راهنما نیاز دارد.[۳۵] این نیاز خود را در اعتبار فقه (سیاسی) متجلی می‌کند. در رویکرد حداکثری، معرفت دینی چندان به موقعیت و شرایط تاریخی مفسر وابستگی ندارد و بر اساس مبناگروی، تکثرگرایی در قرائت‌های دینی امری پذیرفته نیست. حداکثری‌ها بر اساس مرجعیت انحصاری دین بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشت‌ها معتبر و قابل استناد است.[۳۶] طبق نظر حداکثری‌ها، رسالت و اهداف دین تنها با بیان تعالیم و احکام لازم برای سعادت انسان‌ها محقق نمی‌شود، بلکه به

۳۲. اجماع منقول اجماعی است که توسط دیگر فقها نقل شده باشد. این‌گونه اجماع حجیت ندارد. اجماع محصل که باید برای خود فقیه حاصل شود هم این مشکل را دارد که اتفاق نمی‌افتد.
۳۳. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۶-۲۷.
۳۴. محمدمهدی شمس‌الدین، الاجتهاد و الحیاة، ص ۱۲.
۳۵. عبدالله جوادی آملی، ولایت‌فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، ص ۶۰.
۳۶. ر.ک به: محمدتقی مصباح یزدی، «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران».

اجرای آنها وابستگی دارد. از این‌رو تأسیس حکومت به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت یکی از ابعاد و شئون رسالت پیامبر اسلام(ص) بوده و در عصر غیبت نیز افرادی که از سوی امامان نصب شده‌اند که همان فقهای جامع‌الشرایط‌اند، حق حکمرانی و صدور فرمان را دارند.[۳۷] در این رویکرد، مشخص است که فقه و فقه سیاسی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کنند.

بر عکس، حداقلی‌ها فقه سیاسی را غیرمعتبر و ناکارآمد می‌دانند. از دیدگاه سروش فقه شبیه طبیعیات گذشته، ذخایرش به پایان رسیده است[۳۸] و ویژگی‌های زیر را داراست: بشری و ناقص‌بودن، دنباله‌روبودن (نه طراحی و جامعه‌سازی)، حیلت‌آموزی (مثل علم حقوق)، ظاهربینی، هماهنگی با اخلاق و معیشت نازل، مصرف‌کننده‌بودن از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی، اقلی‌بودن (در حد رفع خصومت)، تأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مداری و قائل‌بودن به مصلحت‌های نایافتنی حتی در احکام اجتماعی (در قرائت فقه سنتی).[۳۹] به همین دلیل باید گفت رویکرد حداقلی سکولار است و با نواندیشی دینی و نظریه همروی از این نظر مرزبندی می‌کند. به اعتقاد حداقلی‌ها چون احکام سیاسی زمانی - مکانی‌اند، بسیاری از احکام شرعی،مانند حکم بریدن دست و سنگسار امروز موضوعیت خود را از دست می‌دهند و تنها روش‌هایی هستند که به زمان و مکان خاص محدودند. روش باید با زمینه[۴۰] هر جامعه و دوران خاص هماهنگ باشد. بنابراین هدف پیامبر(ص)، نه تشریع قانون جزا برای جرم زنا و مانند آن، بلکه برای مهارکردن زیاده‌روی‌های آن دوران بوده است. از این دیدگاه، شواهد و قرائن تاریخی نشان می‌دهد که سایر تدبیرات عصر رسول(ص) که به سیاسات و ولایت عامه مربوط می‌شود، مانند بیعت و شورا از همین قرار بوده و پیامبر اکرم(ص) به این دلیل که در صدد تأسیس نظام ویژه‌ای در آن ابواب نبوده، به عرف عادلانه زمانه خود عمل می‌کرده است. در باب سیاست، باب بستر عقلایی مخدوش شده است. در این‌گونه موارد دلیل اجتهادی وجود ندارد و همه در منطقة الفراغ جای می‌گیرند و باید سیستمی بر اساس «عدالت و رحمت» تأسیس کنیم.[۴۱] در نظریه همروی (و نواندیشی دینی) هر چند این امر ضرورت دارد، فقه سیاسی به شکل کلی از اعتبار ساقط نمی‌شود.

مخالفان مرجعیت انحصاری معتقدند مرجعیت رسمی و انحصاری برای فهم دین وجود ندارد. رویکرد حداقلی رسالت اصلی دین را ارائه برنامه برای زندگی دنیوی نمی‌داند و چون شارع این‌گونه امور را به عقول بشری واگذار کرده، دین در حد بیان حداقل مطلوب در این امور دخالت می‌کند. ایشان بر اساس تاریخ‌مندی احکام شریعت و با توجه به دگرگونی دائمی مناسبات اجتماعی معتقدند

۳۷. روح‌الله موسوی خمینی، ولایت‌فقیه و حکومت اسلامی، ص ۲۹-۳۱.
۳۸. عبدالکریم سروش، «دیانت، مدارا ومدنیت».
۳۹. عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو».
40. Context.
۴۱. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۷۲-۱۷۴.

هرگز نمی‌توان حکم ابدی برای آنها صادر کرد.[۴۲] از این‌رو اصل اولی در مواجهه با شریعت و احکام آن، تاریخ‌مندی و اختصاص آنا به زمان و مکان است. صرف‌نظر از تاریخ‌مندی احکام شریعت، به اعتقاد حداقلی‌ها، رویکرد حاکم بر این احکام در امور مربوط به حوزه اجتماع و سیاست، «امضاء» و تأیید یا در نهایت تعدیل عرف رایج زمانه و بنای عقلا بوده و شارع در این موارد قصد «تأسیس» حکم جدید نداشته است.[۴۳]

از نیاز به فقه (سیاسی) می‌توان به حکم کلی‌تری رسید و آن جایگاه وحی و نسبت آن با عقل است. علی‌القاعده در عالم ثبوت تعارضی بین عقل (سلیم) و وحی وجود ندارد، اما ممکن است برای ما در موارد خاصی حکم عقل و وحی ناسازگار جلوه کند؛ چراکه اولاً مراد از حکم عقل همان «عقل نوع بشر» است، ثانیاً قرائت ما از وحی الزاماً با اسلام سازگاری ندارد. بر اساس مباحث پیش‌گفته، عقل معیار اصلی در اندیشه سیاسی اسلامی است، اما مباحثی مثل عدالت نقطه ارشمیدسی ندارند و در طول تاریخ چیزی جز سلایق فلاسفه ارائه نشده است. پس چه‌بسا بخشی از مسئله عدالت توسط عقل تبیین شود و بتوان در حدود آن از شرع بهره گرفت. چون عقل در بسیاری از موارد حکم قطعی ندارد، همروی آن با وحی راهگشاست. البته ورود وحی به این حیطه اول ماجراست، نه آخر آن؛ چراکه اولاً در خود وحی احکام ثابت و فرازمانی و فرامکانی از یک سو و احکام متغیر و زمان‌مند و مکان‌مند از سویی دیگر وجود دارد، ثانیاً نسبت بین وحی و عقل و درجات آن دو به تفصیل بیشتری نیاز دارد.

محدودیت‌های فقه سیاسی

قبل از بحث درباره محدودیت‌های فقه سیاسی، لازم است به آسیب‌شناسی فقه و به‌خصوص فربه‌شدن آن بپردازیم. استاد مطهری معتقد است اگر موضوع برتری اصحاب سنت بر اصل عدل پیش نمی‌آمد و اگر بر شیعه مصیبت اخباریگری نرسیده بود و اگر فقه ما نیز بر مبنای اصل عدالت بنا شده بود، دیگر دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نمی‌شدیم.[۴۴] به نظر وی فقه دچار فربگی شده است. دکتر فنایی نیز بیان مشابهی دارد و این مسئله را به رویکرد حداکثری گره می‌زند:

> رشد سرطانی فقه موجود به خاطر این است که این فقه بر این اساس بنا شده که «خدای شارع در هر واقعه‌ای حکمی دارد» و «سکوت خدای شارع مفهومی بلامصداق است.

این دیدگاه حداکثری در مورد قلمرو بالفعل شریعت چند پیامد نامطلوب دارد. یکی از این پیامدها توسعه نابجا و ناموجه معنای آیات و روایات به منظور پاسخ‌گویی به مسائل جدید است. پیامدِ دیگر تمسک به اصل برائت و نفی وجود هر نوع وظیفه‌ای در این موارد است، در حالی که در این موارد باید

---

۴۲. مجتهد شبستری، همان، ص ۱۷۰-۱۷۸؛ عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۹-۲۰.
۴۳. احکام امضایی احکامی هستند که دین اسلام بر آنچه در قبل وجود داشته، مهر تأیید زده است. بر عکس، احکام تأسیسی اموری هستند که دین بر خلاف رویه پیشین در صدد ایجاد آنهاست.
۴۴. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۱۵.

به «روح» آیات و روایات و اصول عقلانی و اخلاقی که در پس پشت آنها نهفته است تمسک کرد، نه به «لفظ» آنها. در این موارد باید گفت: خدای شارع در مورد این موضوع سکوت کرده، اما با توجه به روح احکامی که در مورد موضوع یا موضوعات مشابه دیگر تشریع کرده می‌توان تشخیص داد که اگر در مورد این موضوع جدید به مقتضای اصول اخلاقی عمل کنیم، حق او را ادا کرده و رضایت او را کسب کرده‌ایم. در این صورت، فهم مکانیکی و ایستای شریعت جای خود را به فهم دینامیکی و پویای شریعت خواهد داد. این یعنی به میان آوردن ملاحظات اخلاقی در فهم شریعت و تفسیر اخلاقی متون دینی. اگر شریعت در چارچوب اخلاق فهمیده شود و اگر متون دینی در پرتو اصول اخلاقی تفسیر شوند، آدمیان احکام شرعی را مطابق با فطرت اخلاقی و عقل سلیم خود خواهند یافت و برای اینکه احکام شرعی را بپذیرند و از آن پیروی کنند، لازم نیست از باورهای اخلاقی خود دست بردارند، وجدان اخلاقی خود را سرکوب کنند، عقل خود را نادیده بگیرند و انسانیت خود را لگدمال کنند. خدایی که احکام او نامعقول، خردستیز و خلاف وجدان و فطرت به نظر برسد، قابلیت دلربایی از انسان‌ها را ندارد و هرگز نمی‌تواند نقش «علت غایی» یا «غایة الغایات» یا به قول پل تیلیخ، «دلبستگی فرجامین» را در زندگی آنان بازی کند و به زندگی آنان معنا و روشنی و گرمی ببخشد. بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که یکی از عوامل اصلی دین‌گریزی، تضعیف معنویت دینی و روی‌آوردن به معنویت‌های سکولار یا روی‌گردانی کلی از معنویت در دوران مدرن عبارت است از: ترسیم چهره‌ای نامعقول و غیراخلاقی از خدا و شریعت او در ذهن انسان‌ها از رهگذر صدور فتواهای خردستیز و ناسازگار با اخلاق و عقلانیت. پیامد نامطلوب دیگری که برای صدور فتوا در موارد سکوت شریعت می‌توان برشمرد عبارت است از: توسعه نابجای مقدسات و مقدس کردن امور نامقدس. دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، چه دنیای طبیعت و چه جامعه انسانی و جنبه‌های گوناگون آن مانند اقتصاد، سیاست، فرهنگ و تکنولوژی دائماً در حال تغییر و تبدل است. این تغییر و تبدل دائمی اقتضا می‌کند که ارزش‌ها و هنجارهایی که مسئول راهنمایی عملی انسان‌ها در قلمروهای مختلف زندگی هستند، دائماً مورد بازنگری و بازتفسیر قرار بگیرند. البته اصول بنیادین این هنجارها ثابت است، اما ثبات این اصول بنیادین مستلزم ثبات اقتضای این اصول در مقام تطبیق آنها بر موارد خاص نیست. اصل عدالت ثابت است، اما اقتضای این اصل با تغییر بافت و زمینه تغییر می‌کند.[۴۵]

همان‌گونه که دکتر محمود شفیعی معتقد است:

> عموم فقیهان هیچ فهم و تصویر مستقلی از حوزه عمومی که بخشی از حوزه سیاسی و نیز نهاد دولت درون آن قرار گرفته است ندارند و تنها با استعاره‌های برگرفته از فقه فردی معطوف به حوزه خصوصی، فهمی بسیار ناتمام از حوزه عمومی، سیاست و نهاد دولت به دست آورده‌اند. ایشان مناسبات جاری در یک دولت را نه به مثابه امری دوسویه، ارتباطی

۴۵. ابوالقاسم فنایی، «رشد سرطانی فقه».

و متقابل در ساحت دو نهاد حقوقی که مانند رابطه پدر و فرزند [یا عبد و مولی، یا راعی و رعیت] درون نظام‌های سنتی، کاملاً یک‌سویه، فردی، حقیقی (نه حقوقی)، سلسله‌مراتبی و تسلیم‌جویانه تصویر می‌نمایند. به همین دلیل هیچ تصوری از حقوق مردم در تأسیس حکومت و فرایند حکمرانی ندارند.[۴۶]

به بیان دیگر، فقه سیاسی موجود دیدگاهی تکلیف‌محورانه دارد و کمتر درباره «حق» بحث می‌کند. البته شاید بتوان از فقه سیاسی حق - مدار نیز سخن گفت. در فقه سیاسی شیعه و اهل‌سنت، ساختار هرمی قدرت مفروض گرفته شده است. بر این اساس، حاکم و هیئت حاکمه در رأس هرم، مردم در قاعده آن و اشراف و درباریان و امثال آن در بینابین قرار می‌گیرند. فقیهان سنی و شیعه در طول تاریخ درباره منبع قدرت و مشروعیت دولت اسلامی و صفات معتبر در حاکم اسلامی بحث کرده‌اند. در این بین، همواره سؤال‌هایی از قبیل نوع قدرت مشروع، ارتباط آن با تغلب، ارتباط عالمان با حکومت‌های جائر و محدوده ولایت حاکم مطرح بوده است. پاسخ عالمان اهل سنت و شیعه در این‌باره تا اندازه‌ای متفاوت است. کسب قدرت می‌تواند با نصب الهی، بیعت، انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب صاحبان اصلی قدرت و به قول ابن تیمیه، اهل الشوكة، تغلب (قهر و غلبه) و نظر اکثریت به دست آید. مشروعیت وصفی برای قدرت است و بیعت، شورا و امر به معروف می‌توانند قدرت هیئت حاکمه را محدود کنند. فقیهان اسلامی به این علت درباره راه‌های کسب قدرت و ارزیابی آنها بحث کرده‌اند که دل‌مشغول مشروعیت قدرت بوده‌اند؛ هر چند بر اساس ساختار سنتی و هرمی قدرت، برای مهار و تحدید آن سازوکارهای تضمین‌شده‌ای نیندیشیده‌اند. سیاست قدیم در پاسخ به سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟»، بر صفات حاکم متمرکز بوده، نه بر ساختار نظام سیاسی و پاسخ به سؤال «چگونه باید حکومت کرد؟».

یکی دیگر از کاستی‌های فقه (سیاسی) آن است که نمی‌تواند نظام‌سازی کند. همان‌گونه که خواهیم دید، فقه نظام در پیش روی خود دارد. وظیفه فقه یافتن احکام وضعیه و تکلیفیه پنج‌گانه است و اگر بخواهد به حیطه نظام‌سازی وارد شود، به مباحث پیشینی در حوزه فلسفه فقه، کلام و فلسفه نیاز خواهد داشت. از فقه نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی به سؤال مرز حوزه خصوصی و عمومی، عدالت و مانند آن پاسخ دهد؛ چراکه این‌گونه سؤال‌ها مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در باب دولت است. نظریه دولت هم با تأمل فلسفی حاصل می‌شود، نه به جمع جبری احکام شرعیه برآمده از فقه. فقه سیاسی در طراحی نظریه دولت ناتوان است.[۴۷] هر چند فقه سیاسی معتبر است و می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد، این امر به آن معنا نیست که بتواند درباره ماهیت دولت، چگونگی پدیدآمدنش و حداقلی یا حداکثری‌بودنش اظهارنظر کند. سنخ گزاره‌های موجود در یک نظریه دولت از نوع

۴۶. محمود شفیعی، «زیست جهان سیاسی فقهی: محدودیت‌ها و راهکارها».
۴۷. سیدصادق حقیقت، «فقه‌سیاسی و نظریه دولت».

«هست» است. برای مثال گفته می‌شود که دولت نهادی حداکثری/ حداقلی است، بین نهادها چنان ارتباطی برقرار است، قدرت و ثروت به شکل خاصی توزیع می‌شود و مانند آن، در حالی که فقه تنها قادر است احکام وضعیه و احکام پنج‌گانه تکلیفیه انشائیه را از منابع شریعت استخراج کند. فقه (و فقه سیاسی) درباره ماهیت دولت، حداکثری یا حداقلی‌بودن آن، ماهیت عدالت و آزادی و مسائلی از این قبیل سخن نمی‌گوید. به اعتقاد فیرحی، اما «فقه سیاسی به ارزیابی ماهیت دولت، جامعهٔ سیاسی و اشکال متفاوتی از نهادها و تشکل‌های داوطلبانه علاقه‌مند است که امروزه از مختصات جامعهٔ مدنی مدرن محسوب می‌شوند». این در حالی است که پرداختن به ماهیت دولت کارِ فقه سیاسی نیست و این مهم وظیفه فلسفه سیاسی است. «هر چند دولت می‌تواند موضوع فقه سیاسی واقع شود، اما فقه سیاسی اساساً نمی‌تواند نظریه دولت داشته باشد».[۴۸] دلیل این ادعا آن است که «ماهیت دولت»، یعنی اینکه امری طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن، اساساً امری فلسفی است و فقه (سیاسی) که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه (سیاسی) به فلسفه (سیاسی) است. انتظار این نیست که فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخگو باشد.[۴۹]

موضوع به مثابه سبب و حکم به مثابه مسبب است و از این نظر، وظیفه فقه روشن‌کردن حکم موضوع است، نه تحلیل موضوع خود. فقه سیاسی (مطلوب) هم می‌تواند وظایف افراد و هم دولت را از نظر احکام خمسه تکلیفیه مشخص کند، اما درباره ماهیت خود آن دو موضوع بحث نمی‌کند. شرع مقدس فقط در مواردی به خود موضوع می‌پردازد که انگیزه‌ای برای تغییر و تصرف در آن داشته باشد؛ چیزی که از آن به «حقیقت شرعیه» تعبیر می‌شود و در بحث ما منتفی است. شارع مقدس نخواسته معنای جدیدی از دولت ارائه و فهم عرفی در این زمینه را تغییر دهد.

مبانی عقلی و فلسفه سیاسی تقدم رتبی دارد و برای مثال کسی که دموکرات باشد، ادله را همان‌گونه می‌فهمد. کسی که مبانی مردم‌سالار دارد، حتی اگر مبنایش نصب مطلقه باشد، باز چه‌بسا به نظارت اکتفا کند، مثل امام قم. فقیه می‌تواند بگوید تشکیل حکومت لازم است، ولایت انتصابی یا انتخابی است و چنان محدوده‌ای دارد، حفظ نظام واجب است و بلکه از اوجب واجبات است، اما در آنجا که از نظام به معنای رژیم سیاسی و دولت سخن می‌گوید (به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه) بر نظریه‌ای در باب دولت تکیه زده است که نه در فقه، بلکه در فلسفه سیاسی جای دارد. فقیه با تکیه بر ادله دینی ممکن است بگوید به هنگام تزاحم، مصلحت دولت بر مصالح افراد و احکام شرعیه اولیه و ثانویه تقدم دارد. این سخن از باب تقدم اهم بر مهم است. بنابراین اگر به طور کلی و مطلق بگوید همیشه مصلحت دولت بر مصالح افراد مقدم است، دیدگاه کل‌گرایانه و دولت حداکثری را مفروض

۴۸. همان، سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، ص۲۳۳.
۴۹. همان، ص۱۹۱-۲۲۲.

گرفته است، چیزی که جای آن در فقه سیاسی نیست. حضرت امام که از مصلحت دولت سخن گفت، به شکل ناخودآگاه بر نظریه‌ای فلسفی و ادله فرامتنی تکیه کرده بود.

در اینجا ممکن است این سؤال به وجود آید که درست است که فقه می‌تواند احکام جزئی صادر کند، اما مجموع این‌گونه احکام جزئی یک کل را تشکیل می‌دهد که در واقع همان نظام فکری و از آن جمله نظریه دولت است. به بیان سیستمی، کل سیستم چیزی جز جمع جبری زیرسیستم‌ها نیست. پس فقه در مرحله نخست احکام جزئی انشائیه ارائه می‌کند، اما فقیه در رتبه بعد می‌تواند به شیوه انّی[۵۰] نظام‌سازی کند. مؤید این مسئله این است که سیدمحمدباقر صدر همان‌گونه که اشاره شد، به چنین کاری دست زده است و اعتقاد دارد که می‌توان با این شیوه نظام اقتصادی اسلام را طراحی کرد. مشابه این عمل را می‌توان نسبت به نظام سیاسی اسلام انجام داد. در پاسخ به این سؤال باید به دو نکته اساسی توجه کرد. اولاً نظام‌سازی وظیفه فقه، بما هو فقه نیست و اگر فقیه به چنین کاری دست می‌زند، از این باب پرداختن به کاری با شأنی دیگر، فلسفه فقه یا فلسفه سیاسی است. فقیه، بما هو فقیه، کسی است که طبق تعریف، احکام شرعی را از منابع مشخص استنباط کند. نکته دوم و مهم‌تر این است که همان عمل نظام‌سازی را باید واکاوی کرد. فقیه سیاسی چندین حکم جزئی شرعی در حوزه سیاست استنباط کرده است و اکنون می‌خواهد حدس بزند که نظام سیاسی اسلام کدام است، ماهیت دولت چیست، مرز عدالت و آزادی چیست و مانند آن. هر چند ممکن است فقیه با شأنی دیگر به این کار دست بزند، نکته مهم آن است که به شکل ناخودآگاه مبانی پیشینی عقلی را برای خود منقح کرده و آنها را به شکل پیش‌فرض پذیرفته و سپس به سوی فهم از متون مقدس پیش می‌رود. در اینجاست که فقیه مردم‌سالار و اقتدارگرا متن را به دو شیوه می‌فهمد و به قول مرتضی مطهری حتی فقیه شهری و روستایی هم فهم واحد ندارند. طراحی اقتصاد اسلامی نزد سیدمحمدباقر صدر نیز در مقابل اقتصاد مکاتبی همچون کاپیتالیسم و مارکسیسم مبتنی بر داشتن نظریه دولت (در حوزه فلسفه سیاسی، نه در حوزه فقه سیاسی) است. به تعبیر دیگر، بدون برخورداری از نظریه دولت، نمی‌توان تصور کرد که نظام اقتصادی برای دولت داشته باشیم. صدر تصریح می‌کند که مکتب اقتصادی اسلام بر این اساس، با نظام حکومتی ارتباط وثیقی برقرار می‌کند. به شکل خاص در عنوان بعد به امکان نظام‌سازی می‌پردازیم.

امکان نظام‌سازی در فقه

یکی از مباحث مهم در فقه (سیاسی) امکان نظام‌سازی در آن است. فقه دانشی است که در غیبت امام معصوم(ع) برای تعیین تکلیف مکلفان از حیث احکام وضعیه و تکلیفیه ایجاد (و فربه) شده است. مدعیان نظام فقهی با رویکرد حداکثری معتقدند که دین مجموعه کاملی است و نمی‌تواند

---

۵۰. مقصود از روش انّی در مقابل روش لمّی، رسیدن از معلول به علت است.

بدون «نظام» باشد. ایشان در این راستا از ادله عقلی و نقلی بهره می‌جویند. در عین حال، آنها در نشان‌دادن دانش جامعی که بتواند کلیه ابعاد زندگی بشر را پوشش دهد، ناکام بوده‌اند. مفروضات، مبانی نظری و روش‌شناسی فقه نظام به‌خوبی تبیین نشده است. علاوه بر آن بعید است این کار در آینده نزدیک عملی باشد. مهم آن است که دین در زمان غیبت ناقص است و ما در عصر حیرت به سر می‌بریم. از سوی دیگر، نمی‌توان با فتاوی یک فقیه نظام (سیاسی) فقهی تأسیس کرد؛ خصوصاً که با فوت یا عوض‌شدن مرجع یا رهبر از هم می‌پاشد و جنگ‌های نامشروع (برای مثال) مشروع می‌شود! شورای فتوا هم هر چند اقرب به واقع به نظر می‌رسد، مشکلات خاص خود را دارد. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که کسی در پشت این دانش وجود دارد که می‌خواهد نظام جامعی برای بشر ارائه کند. شاید به همین دلیل بود که امام خمینی احساس کرد چارچوب تئوریک فقه سیاسی موجود بدون در نظر گرفتن مصلحت نظا، نه از نظر تئوریک قابل دفاع است و نه با آن می‌توان کشور را اداره کرد:

آنچه تاکنون در مجمع تصویب شده است مادام المصلحة به قوّت خود باقی است. تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومتْ فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست، نه‌تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.[۵۱]

برای حل معضلاتی همچون مشکل فوق چند رهیافت وجود دارد. فقه سیاسی سنتی با تکیه و اصرار بر قواعد مشخص معتقد است نباید از اصول ارتدکس آن عدول کرد. در مقابل، امام خمینی معتقد بود فقه موجود کفایت نمی‌کند و بر اساس اصل مصلحت نظام، احکام حکومتی مقدم بر احکام اولیه و ثانویه شرعیه است. از سوی دیگر، رویکرد حداقلی در بین روشنفکران اعتبار فقه سیاسی را به کل زیر سؤال می‌برد و مسائل سیاسی را به عقل بشر واگذار می‌کند. نظریه همروی به راه سوم باور دارد: اعتبار محدود فقه سیاسی. هر چند فقه سیاسی احکامی در حوزه سیاست در قالب گزاره‌هایی هنجاری دارد، نه‌تنها نمی‌توان از نظام فقهی سخن گفت، بلکه اساساً فقه سیاسی به مسائلی از جمله نظریه دولت نمی‌تواند بپردازد.[۵۲] نظریه دولت در اصل، بحثی فلسفی تلقی می‌شود.

از یک سو، فقه سیاسی قادر به ورود در برخی حیطه‌ها نیست و از سوی دیگر در بستر فلسفه سیاسی و کلام سیاسی جایگاه خود را پیدا می‌کند. چرایی برداشت دموکراتیک و استبدادستیز مرحوم نائینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة را باید در پیش‌فرض‌های او یافت. نقطه شروع این کتاب، تمایز

---

۵۱. روح‌الله خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۱۷-۲۱۸.
۵۲. ر.ک به: حقیقت، پیشین.

حکومت‌های تملیکیه (استبدادی) از ولایتیه (غیراستبدادی)، بحث فقهی نیست. وی در این مبنا از امثال کواکبی متأثر بوده است. همچنین درباره اینکه نائینی مبنای مشروعیت را رضایت قرار داده، نه عدالت و مانند آن، باید بحثی در حوزه فلسفه سیاسی مطرح کرد. حتی گرایش شیخ فضل‌الله و تبریزی به استبداد را باید در مبانی پیشافقهی جستجو کرد. جالب این است که هم نائینی به قاعده دفع افسد به فاسد استدلال می‌کند و هم شیخ فضل‌الله. شیخ می‌گوید سلطنت یا اجرای شرایع را رکن اسلام معرفی می‌کند، ولی به شاه مستبد رضایت می‌دهد. نایئینی افسد را استبداد می‌داند (چون در آن سه ظلم می‌شود) و آنها مشروطه را (چون استبداد فسق است و مشروطه کفر).[۵۳] واقعیت آن است که به همان اندازه که استدلال شیخ فضل‌الله نقص دارد، استدلال نائینی نیز خالی از مشکل نیست. بحث سه ظلم و یک ظلم نوعی استحسان به نظر می‌رسد. نه مشروطه و پارلمان وجوب مولوی و حکم الزامی پیدا می‌کنند و نه استبداد شاهی. عقل بشر در حوزه مالانص فیه می‌تواند به برتری یکی از این دو بر دیگری حکم کند. پس هر چند مدعای نائینی (توجیه وجه نرم‌افزاری تجدد) معقول به نظر می‌رسد، دلیل او در عرض استدلال خصمش ارزیابی می‌شود. آیت‌الله جواد فاضل لنکرانی معتقد است:

> ما وقتی به کلمات مرحوم شهید صدر مراجعه می‌کنیم، ایشان تقریباً یک چنین فکری داشته که ما یک فقه خُرد و جزئی و موضوع‌نگر و محدود و فردی داریم و این همین فقه رایجی است که امروز در همین رساله‌های عملیه تجلی دارد، در کتب فقهی بزرگان موجود است، اما در ورای این فقه فردی، یک نظام وجود دارد. مرحوم آقای صدر در اقتصادنا که به نظرم متأثر از وجود نظام‌های سرمایه‌داری یا نظام‌های اقتصادی کمونیستی است، این اندیشه در ذهنش جرقه زد که باید خود اقتصاد در اسلام یک نظام داشته باشد و باید دنبال کشف نظام اقتصادی اسلام بود. اولین سؤال این است که این فقه موجود با اجتهاد مجتهدین مختلف است. پس هر مجتهدی خودش باید یک نظام خاصی استخراج کند؛ چون شما کاشف دیگری برای رسیدن به آن نظام ندارید، غیر از همین مسائل روبنایی. ما این مقدار که در فقه کار کردیم چیزی به نام نظام نداریم، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام قضایی، نباید این عنوان چشم و گوش ما را پر کند که بگوییم اسلام نظام دارد. نه، اسلام در هر زمینه‌ای احکام جزئی دارد، قواعد دارد. از تتبع در کتب مرحوم آیت‌الله العظمی اردبیلی و روش ایشان این مقدار که برداشت من هست، ایشان بدون اینکه به نظام قضایی ملتزم شود، به میدان آمده، نوآوری‌هایی کرده است.[۵۴]

همچنین به اعتقاد دکتر محمدرضا یوسفی فقه نظام ارتباط منطقی با مرحوم صدر ندارد و راه دشواری در پیش روی آن متصور است:

---

۵۳. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۲۱۵.

54. https://fa.shafaqna.com/news/668988.

شهید صدر در این مسیر، خود را با یک مشکل بزرگ مواجه می‌دید و آن مشکل دسترسی‌نداشتن به احکام الهی است که روش کشف را به مخاطره می‌اندازد. دغدغه صدر در دهه ۱۹۶۰ ارائه نظام‌واره‌ای دینی در برابر نظام فکری سوسیالیستی و سرمایه‌داری بود. وی می‌خواست مکتبی مستقل، متفاوت و تفکری نظام‌وار در دفاع از هویت دینی نشان دهد، اما معتقدان به فقه نظام، چنانچه خود نیز تعبیر می‌کنند، دغدغه حکومت دارند؛ زیرا به اعتقاد آنان، فقه فردی پاسخگوی نیازهای نظام حکومتی نیست. مراد معتقدان به ضرورت فقه نظام، فقه برای نظام حکومت دینی و یا نظام ولایت‌فقیه است. هنوز ابعاد بسیاری از آن مورد بررسی علمی دقیق قرار نگرفته است.[۵۵]

وظیفه فقه یافتن احکام وضعیه و تکلیفیه پنج‌گانه است و اگر بخواهد به حیطه نظام‌سازی وارد شود، به مباحث پیشینی در حوزه فلسفه فقه، کلام و فلسفه نیاز خواهد داشت. از فقه نمی‌توان انتظار داشت که به‌سادگی به سؤال مرز حوزه خصوصی و عمومی، عدالت و مانند آن پاسخ دهد؛ چراکه این‌گونه سؤال‌ها مبتنی بر داشتن نظریه‌ای در باب دولت است. نظریه دولت هم با تأمل فلسفی حاصل می‌شود، نه به جمع جبری احکام شرعیه برآمده از فقه. فقه سیاسی در طراحی نظریه دولت ناتوان است.[۵۶] هر چند فقه سیاسی معتبر است و می‌تواند دولت را موضوع خود قرار دهد، اما این امر به آن معنا نیست که بتواند راجع به ماهیت دولت، چگونگی پدیدآمدنش و حداقلی یا حداکثری بودنش اظهارنظر کند. سنخ گزاره‌های موجود در یک نظریه دولت از نوع «هست» است. برای مثال گفته می‌شود که دولت نهادی حداکثری / حداقلی است، بین نهادهای چنان ارتباطی برقرار است، قدرت و ثروت به شکل خاصی توزیع می‌شود و مانند آن، در حالی که فقه تنها قادر است احکام وضعیه و احکام پنج‌گانه تکلیفیه انشائیه را از منابع شریعت استخراج کند. فقه (و فقه سیاسی) از ماهیت دولت، حداکثری یا حداقلی‌بودن آن، ماهیت عدالت و آزادی و مسائلی از این دست سخن نمی‌گوید. به اعتقاد فیرحی، اما «فقه سیاسی به ارزیابی ماهیت دولت، جامعهٔ سیاسی و اشکال متفاوتی از نهادها و تشکل‌های داوطلبانه علاقه‌مند است که امروزه از مختصات جامعهٔ مدنی مدرن محسوب می‌شوند». این در حالی است که پرداختن به ماهیت دولت کارِ فقه سیاسی نیست و این مهم وظیفه فلسفه سیاسی می‌باشد. «هر چند دولت می‌تواند موضوع فقه سیاسی واقع شود، اما فقه سیاسی اساساً نمی‌تواند نظریه دولت داشته باشد».[۵۷] دلیل این ادعا آن است که «ماهیت دولت»، یعنی اینکه امری طبیعی است یا قراردادی و اینکه حداکثری است یا حداقلی و مانند آن، اساساً امری فلسفی است و فقه (سیاسی) که وظیفه کشف احکام شرع مقدس را دارد، نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. این امر یکی از وجوه نیاز فقه (سیاسی) به فلسفه (سیاسی) است. انتظار این نیست که فقه بتواند به هر مسئله‌ای پاسخگو باشد.

۵۵. محمدرضا یوسفی، «تبارشناسی، چالش‌ها و آینده فقه نظام».
۵۶. حقیقت، پیشین، ص ۱۹۱-۲۲۲.
۵۷. سیدصادق حقیقت، سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، ص۲۳۳.

موضوع به مثابه سبب و حکم به مثابه مسبب است و از این نظر، وظیفه فقه روشن‌کردن حکم موضوع است، نه تحلیل موضوع خود. فقه سیاسی (مطلوب) هم می‌تواند وظایف افراد و هم دولت را از نظر احکام خمسه تکلیفیه مشخص کند، اما درباره ماهیت خود آن دو موضوع بحث نمی‌کند. شرع مقدس فقط در مواردی به خود موضوع می‌پردازد که انگیزه‌ای برای تغییر و تصرف در آن داشته باشد؛ چیزی که از آن به «حقیقت شرعیه» تعبیر می‌شود و در بحث ما منتفی است. شارع مقدس نخواسته معنای جدیدی از دولت ارائه و فهم عرفی در این زمینه را تغییر دهد. مبانی عقلی و فلسفه سیاسی تقدم رتبی دارد و مثلاً کسی که دموکرات باشد، ادله را همان‌گونه می‌فهمد. کسی که مبانی مردم‌سالار دارد، حتی اگر مبنایش نصب مطلقه باشد، باز چه‌بسا به نظارت اکتفا کند، مثل امام قم. فقیه می‌تواند بگوید تشکیل حکومت لازم است، ولایت انتصابی یا انتخابی است و چنان محدوده‌ای دارد، حفظ نظام واجب است و بلکه از اوجب واجبات است، اما در آنجا که از نظام به معنای رژیم سیاسی و دولت سخن می‌گوید (به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه) بر نظریه‌ای در باب دولت تکیه زده است که نه در فقه، بلکه در فلسفه سیاسی جای دارد. فقیه با تکیه بر ادله دینی ممکن است بگوید به هنگام تزاحم، مصلحت دولت بر مصالح افراد و احکام شرعیه اولیه و ثانویه تقدم دارد. این سخن از باب تقدم اهم بر مهم است. بنابراین اگر به طور کلی و مطلق بگوید همیشه مصلحت دولت بر مصالح افراد مقدم است، دیدگاه کل‌گرایانه و دولت حداکثری را مفروض گرفته است، چیزی که جای آن در فقه سیاسی نیست. حضرت امام که از مصلحت دولت سخن گفت، به شکل ناخودآگاه بر نظریه‌ای فلسفی و ادله فرامتنی تکیه زده بود.

در اینجا ممکن است این سؤال به وجود آید که درست است که فقه می‌تواند احکام جزئی صادر کند، اما مجموع این‌گونه احکام جزئی یک کل را تشکیل می‌دهد که در واقع همان نظام فکری و از آن جمله نظریه دولت، است. به بیان سیستمی، کل سیستم چیزی جز جمع جبری زیرسیستم‌ها نیست. پس فقه در مرحله نخست احکام جزئی انشائیه ارائه می‌کند؛ اما فقیه در رتبه بعد می‌تواند به شیوه انّی[۵۸] نظام‌سازی کند. مؤید این مسئله این است که سیدمحمدباقر صدر، همان‌گونه که اشاره شد، به چنین کاری زده است؛ و اعتقاد دارد می‌توان بدین شیوه نظام اقتصادی اسلام را طراحی نمود. مشابه این عمل را می‌توان نسبت به نظام سیاسی اسلام انجام داد. در پاسخ به این سؤال باید به دو نکته اساسی توجه نمود. اولاً نظام‌سازی وظیفه فقه، بما هو فقه، نیست؛ و اگر فقیه دست به چنین کاری می‌زند، از این باب پرداختن به کاری با شأنی دیگر- فلسفه فقه یا فلسفه‌سیاسی- است. فقیه، بما هو فقیه، کسی است که طبق تعریف، احکام شرعی را از منابع مشخص استنباط نماید. نکته دوم و مهم‌تر این است که همان عمل نظام‌سازی را باید واکاوی نمود. فقیه سیاسی چندین حکم جزئی شرعی در حوزه سیاست استنباط کرده است؛ و اینک می‌خواهد حدس بزند که نظام سیاسی

۵۸. مقصود از روش انّی در مقابل روش لمّی، رسیدن از معلول به علت است.

اسلام کدام است، ماهیت دولت چیست، مرز عدالت و آزادی چیست و مانند آن. هرچند ممکن است فقیه با شأنی دیگر به این کار دست بزند، اما نکته مهم آن است که به شکل ناخودآگاه مبانی پیشینی عقلی را برای خود منقح کرده و آن‌ها را به شکل پیش‌فرض پذیرفته و سپس به سوی فهم از متون مقدس پیش می‌رود. در اینجاست که فقیه مردم‌سالار و اقتدارگرا متن را به دو شیوه می‌فهمند؛ و به قول مرتضی مطهری، حتی فقیه شهری و روستایی هم فهم واحد ندارند. طراحی اقتصاد اسلامی نزد سیدمحمدباقر صدر نیز، در مقابل اقتصاد مکاتبی همچون کاپیتالیسم و مارکسیسم، مبتنی بر داشتن نظریه دولت است. به تعبیر دیگر، بدون برخورداری از نظریه دولت، نمی‌توان تصور کرد که نظام اقتصادی برای دولت داشته باشیم. صدر تصریح می‌کند که مکتب اقتصادی اسلام، بر این اساس، با نظام حکومتی ارتباط وثیقی برقرار می‌کند.

هر چند نظام‌سازی برای فقه سیاسی استدلال متقنی همراه ندارد، به نظر می‌رسد راه‌هایی برای ارتقای این دانش وجود داشته باشد: **۱.** مفهوم‌شناسی و موضوع‌شناسی در عرصه سیاست **۲.** استخراج قواعد فقهی در عرصه فقه سیاسی برای به دست آوردن احکام جزئی از قواعد فقهیه که شکل کلی دارند استفاده می‌شود. قاعده فقهی یعنی «اصلی کلی که به وسیله ادله شرعیه ثابت شده و انطباق خود بر مصادیقش چون انطباق کلی طبیعی بر مصادیق است».[۵۹] **۳.** توجه به مقاصد شریعت: استفاده از مقاصد شریعت، نه به عنوان منبع استخراج احکام، بلکه به عنوان معیار صحت استنباط می‌تواند در رسیدن به برخی از قواعد عام و استنتاج فقهی کمک کند. **۴.** لزوم رعایت مصلحت مسلمین **۵.** توجه کافی به نقش زمان و مکان در اجتهاد: همان‌گونه که امام خمینی فرموده‌اند:

> زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکم بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند ... واقعاً موضوع جدید شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.[۶۰]

استدلال بر اعتبار (محدود) فقه‌سیاسی

اکنون باید ببینیم چه استدلالی برای اعتبار فقه سیاسی از دیدگاه نظریه همروی به شکل محدود، نه به شکل فقه حداکثری وجود دارد.

الف) هر چند عقل می‌تواند به بسیاری از امور راه پیدا کند، وحی (و نقل) نیز ممکن است در تأیید یا تحدید حکم عقل حکمی خاص داشته باشد.

ب) فقه دانش معتبری است و مجتهد بر اساس قوه اجتهادی که دارد با رجوع به کتاب و سنت (منابع

---

۵۹. سیدمحمدکاظم مصطفوی، القواعد، ص ۹.

۶۰. روح‌الله خمینی، پیشین، ص ۲۸۹.

وحیانی) تکالیف وضعیه و (خمسه) تکلیفیه را مشخص می‌کند (البته اگر کسی فقه را دانش معتبری نداند، در جایی دیگر باید آن را اثبات کرد).

ج) در پارادایم اصولیون بر مقلد واجب است که از چنین مجتهدی تقلید کند.

د) فقه سیاسی بخشی از فقه است که به مسائل سیاسی می‌پردازد (هر چند هنوز به رشته علمی مستقلی تبدیل نشده است).

هـ) بین مسائل سیاسی و غیرسیاسی (معاملات و غیر آن) مرز خاصی وجود ندارد و بسیاری از ابواب فقه دارای هر دو بعد هستند، مثل نماز جمعه، اجرای حدود، جهاد، عملیات استشهادی، صفات حاکم، مشورت و شورا و بسیاری از مسائل اقتصاد سیاسی.

نتیجه اینکه همان دلیلی که برای اعتبار فقه وجود دارد، (حداقل به شکل موجبه جزئیه) می‌تواند برای فقه سیاسی (و اجتماعی) نیز وجود داشته باشد. مقصود از قید «فی‌الجمله» یا «به شکل موجبه جزئیه» آن است که راه مراجعه به فقه در مسائل سیاسی باز است، خواه در آنجا مجتهد حکمی پیدا کند یا برای مثال بر اساس استدلالی خاص، حوزه‌ای از مسائل را زمانی و مکانی (یا در حوزه منطقة الفراغ) تشخیص دهد. پس درست است که طبق فرمایش آیت‌الله منتظری، اکثر مسائل سیاسی و اجتماعی ارشاد به حکم عقل هستند، اما این امکان نیز وجود دارد که منابع وحیانی (در قالب دانش فقه) آن احکام ارشادی را تأیید یا تحدید کرده باشند. مهم آن است که میزان این تحدید بسته به موارد است.

هر چند نظریه همروی به اعتبار محدود فقه سیاسی باور دارد، ولی در عالم واقع فقه (سیاسی) موجود با چالش‌های متفاوتی روبرو شده است. پس نظریه همروی هم به اعتبار فقه سیاسی قائل است، هم به محدودیت‌های آن. یکی از مشکلات فقه سیاسی موجود تکیه بر خبر واحد حتی در امور مهم[۶۱] است. مشکلی که در اینجا وجود دارد آن است که اولاً چرا باید به خبر واحد عمل کرد؟ ثانیاً چرا باید در اموره مهمه، مثل مسئله ولایت جامعه به آن تکیه کرد؟ به تعبیر دکتر مصطفی محقق داماد، «اگر شیخ طوسی خبر واحد را به فقه ما تحمیل نکرده بود، فقه شیعه عقلی‌تر می‌شد. مگر می‌شود با یک خبر واحد حقوق بشر را کنار گذاشت!». به بیان دیگر، امکان پاسداری فقه با نقادی بحث فوق وجود دارد. بنابراین باید بین فقه سیاسی موجود و مطلوب تمایز قائل شد. به‌راستی اگر اعتبار خبر واحد زیر سؤال رود یا محدوده اعتبار آن کاهش یابد، سرنوشت دانش فقه (سیاسی) دگرگون خواهد شد.

---

۶۱. سیدمصطفی محقق داماد، «خبر واحد نه علم می‌آورد و نه عمل».

ادله مخالفان اعتبار فقه‌سیاسی

ناقدان اعتبار فقه سیاسی گاه به فقه سیاسی موجود نظر دارند و گاه به فقه سیاسی به شکل کلی. به نظر می‌رسد این دو را باید از هم جدا کرد؛ چراکه تفکیک فقه سیاسی موجود از فقه سیاسی مطلوب، همان‌گونه که گذشت، یک ضرورت به نظر می‌رسد. نقادان فقه سیاسی ممکن است به گفتمان‌ها و مبانی متعددی تکیه کنند. از جمله نقدهای مربوط به اعتبار فقه سیاسی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) چالش‌های معرفت‌شناختی

دکتر میراحمدی ابتدا به چالش‌های معرفت‌شناختی فقه (سیاسی) اشاره کرده و سپس به آنها پاسخ گفته است:

آیا (آن‌گونه که علی عابدی شاهرودی معتقد است) برخورداری مجموعه مسائلی از قواعد و تعلق آنها به علم و آگاهی ما می‌تواند معیار علم‌بودن آن مجموعه تلقی شود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، علم‌بودن فقه پذیرفتنی است. پذیرش ایده برخورداری فقه از قواعد نظریه‌پردازی با نگرش حداکثری به فقه ارتباط تنگاتنگی دارد، اما این ایده از نظر مبانی معرفت‌شناختی فقه با پرسش روبرو شده است. اگر هویت معرفتی فقه سیاسی را کاشفیت حکم شرعی بدانیم، فقه سیاسی نمی‌تواند به مثابه دانش مدیریت و تدبیر سیاسی در نظر گرفته شود. مصرفی‌دانستن فقه سیاسی و انکار خصلت تولیدکنندگی و نظریه‌پردازی برای آن، ویژگی معرفت‌شناختی دارد. حداقلی دانستن فقه سیاسی قدرت محاسبه و پیش‌بینی در تنظیم مناسبات سیاسی - اجتماعی را از فقه سیاسی سلب می‌کند. فقه با شرعی‌سازی زندگی به تعطیلی عقل منجر می‌شود. فقهِ دانشی جامع تلقی نمی‌شود. سیاست در دوران معاصر دانشی عرفی تلقی می‌شود. فقه نمی‌تواند به سیاست امروز (و عادلانه حکومت‌کردن) بپردازد و ترکیب فقه سیاسی ترکیبی ناسازوار است.[۶۲]

دکتر میراحمدی در پاسخ به اشکالات فوق معتقد است:

فقه سیاسی اگرچه دانش مدیریت سیاسی نیست، ولی به نظر می‌رسد بتوان آن را دانشی تدبیری دانست. حیات سیاسی مؤمنانه تدبیری مؤمنانه نیاز دارد که از فقه سیاسی حاصل می‌شود. فقه سیاسی همزمان هم مصرف‌کننده و تولیدکننده است. این دانش نسبت به قواعد حیات سیاسی مؤمنانه تولیدکنندگی و معرفت‌بخشی دارد. نمی‌توان از ناتوانی فقه سیاسی در محاسبه و پیش‌بینی، حداقلی‌بودن آن را نتیجه گرفت. ایده حداکثری‌بودن فقه سیاسی لزوماً به معنای شرعی‌سازی محض زندگی سیاسی در تقابل با عقلانی‌سازی آن نیست؛ زیرا بر اساس اصول مسلم فقهی «کلما حکم به

---

۶۲. منصور میراحمدی، ملاحظاتی بر چالش‌های فقه سیاسی، ص ۵۶-۷۷.

العقل حکم به الشرع». فقه سیاسی جامع است، اما مقصود از جامعیت آن، انحصار پاسخ‌گویی فقه سیاسی به تمامی نیازها و پرسش‌های زندگی سیاسی نیست. ظرفیت فقه سیاسی به حدی است که می‌تواند تمامی قوانین تأمین‌کننده نظم سیاسی را در ابعاد و زمینه‌های مختلف حیات سیاسی مؤمنانه منطبق کند. اصل ضرورت عادلانه حکومت‌کردن و ارزشمندبودن آن با رویکرد فلسفی و فقهی تبیین می‌شود. فقه سیاسی دانشی نقلی و دینی است که در جامعه اسلامی کارآمدترین، مفیدترین و محوری‌ترین دانش است.[۶۳]

دیدگاه دکتر میراحمدی در رویکرد حداکثری جای می‌گیرد، هر چند به شکل افراطی به این رویکرد اعتقاد ندارد. وظیفه فقه سیاسی ارائه احکام وضعیه و تکلیفیه است، نه قواعد حیات مؤمنانه. «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» از مسلمات فقهی و اصولی نیست و برای مثال آخوند خراسانی آن را قبول ندارد. به این بحث در عنوان «توسعه حکم عقل» خواهیم پرداخت. اعتبار فقه سیاسی به استدلال‌های متقن نیاز دارد. به هر روی، این دیدگاه به شکل تفصیلی در فصل سوم نقد خواهد شد.

ب) چالش‌های روش‌شناختی

در این مورد نیز منصور میراحمدی ابتدا به برخی از چالش‌های روش‌شناختی اشاره می‌کند:

> فقه سیاسی بیش از آنکه ناظر به تنظیم سیاست و زندگی سیاسی باشد، به زندگی فردی در عرصه اجتماع معطوف می‌شود. مشکل روش‌شناختی پدیدآمده این است که به هویت جمعی در اجتماع با همین نگرش فردگرایانه توجه می‌شود. رسمیت‌یافتن اجتهاد با ویژگی‌های فردگرایانه‌اش زمینه تبادل‌نظر فقیهانه مجتهدان را کاهش می‌دهد و در نتیجه (موجب) افزایش نوعی عرفی‌گرایی در جامعه اسلامی می‌شود. به کارگیری هرمنوتیک غیرروشی نسبیت در مطالعات فقه سیاسی وارد و فهم اجتهادی را فهمی نسبی می‌کند. از دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم دارند. هرمنوتیک به مثابه نظریه، به مرگ مؤلف باور دارد و مستلزم نادیده‌انگاری اراده شارع می‌شود.[۶۴]

بر اساس این اشکال، فقه سیاسی توان برنامه‌ریزی ندارد و بر خلاف علم سیاست، همان‌گونه که در اشکالات دکتر سروش خواهیم دید، فاقد توانایی برنامه‌ریزی امور اجتماعی و سیاسی ارزیابی می‌شود. پاسخ دکتر میراحمدی به اشکالات فوق که تا حد زیادی با نظریه همروی هم‌خوانی دارد، این چنین است:

> اجتهاد شورایی ضمن بهره‌گیری از قابلیت‌های اجتهاد فردی، امتیازات دیگری نیز دارد.

---

۶۳. همان‌جا.
۶۴. همان، ص ۹۳-۱۲۹.

جامعه دینی با پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی، عرفی‌گرایی (سکولاریسم) را برنمی‌تابد. قوانین دینی در زندگی سیاسی، هنجارهای مؤمنانه‌سازی زندگی سیاسی را در اختیار مؤمنان قرار می‌دهد، اما این امر به مفهوم بی‌نیازی از قوانین عرفی نیست. اجتهاد چنانچه در وضعیت جدید نیازمند توانمندسازی باشد، به‌ناچار توانمندسازی آن در پرتو نحله‌های روش‌شناختی هرمنوتیک است، نه نظری.[۶۵]

ج) چالش‌های موضوعی

مقصود از این عنوان، پرسش‌هایی است که فقه سیاسی در قلمرو موضوعات با آن روبروست:

نوعی گسست مفهومی میان فقه سیاسی با مفاهیم مدرن وجود دارد. مقصود از گسست مفهومی، نبود پیشینه و سابقه مفهومی فقه سیاسی درباره این مفاهیم است. سیاست عرصه تغییر و دگرگونی است، امری که نیازمند برخورداری از سازوکارها و قوانینی است که متغیر و انعطاف‌پذیر باشند.[۶۶]

پاسخ میراحمدی به پاسخ چالش‌های دیگر به شرح ذیل است:

فقه سیاسی فقط به صدور احکام شرعی نمی‌پردازد، بلکه افزون بر آن می‌تواند به نظریه‌پردازی فقیهانه و بر اساس مبانی، قواعد و روش‌شناسی ویژه فقه سیاسی درباره امر سیاسی بپردازد. فقه سیاسی به مثابه دانش سیاسی اسلامی می‌تواند از مفاهیم مدرن بحث کند؛ چراکه این مفاهیم شاخص‌های سه‌گانه امر سیاسی (جمعی‌بودن، ارادی‌بودن و منعطف‌بودن) را دارند.[۶۷]

پاسخ دکتر میراحمدی به اشکال گسست شریعت ثابت و سیاست متغیر این است که اندیشمندان به طرق مختلف، مانند مصالح مرسله، مقاصد شریعت، تغییر در حکم ولایی و منطقة الفراغ به آن پاسخ داده‌اند.[۶۸] دانشمندانی همچون علی عبدالرازق که فقه خلافت را نقد کرده‌اند، فقه سیاسی را برای پاسخ‌گویی به سیاست معاصر نمی‌دانند و به همین دلیل، به عرفی‌گرایی روی آورده‌اند. بر عکس، رویکرد ایجابی اهل سنت سعی در جمع فقه سیاسی و دموکراسی دارد. در عالم تشیع، مرحوم نائینی و امام خمینی به این رویکرد نگاه مثبت دارند.[۶۹] از دیدگاه نظریه همروی، از سویی چالش‌های فوق پاسخی در خور پیدا می‌کند و از سوی دیگر، توهم «نظریه‌پردازی فقیهانه» بر اساس رویکرد حداکثری از بین می‌رود. بحث گسست مفاهیم مدرن و سنتی قابل تأمل است و با وجود شاخص‌های سه‌گانه امر سیاسی حل نمی‌شود. اگر گسست مفاهیم مدرن و غیرمدرن پذیرفته شود،

---

۶۵. همان‌جا.
۶۶. همان، ص ۱۳۵-۱۴۴.
۶۷. همان‌جا.
۶۸. همان، ص ۱۴۵-۱۵۳.
۶۹. همان، ص ۱۵۳-۱۶۳.

چاره‌ای جز ظرفیت‌سنجی شاخص‌های مفاهیم مدرن از دیدگاه سنت و دین باقی نمی‌ماند. این موضوع در جلد دوم این مجموعه بحث خواهد شد.

علاوه بر چالش‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و موضوعی فوق، برخی از اندیشمندان به شکل خاصی به کاستی‌های فقه سیاسی اشاره کرده‌اند.

د) نقد دکتر سروش

به اعتقاد وی، فقه نه غنای برنامه‌ای دارد، نه غنای حکمی کامل. فقه برای رفع خصومات است و فقط هنگام تزاحم حقوق این مسئله به وجود می‌آید. چهار رکن را در حکومت باید از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. برنامه‌ریزی: سروش دین را بهترین تجلی‌گاه جهان ماقبل مدرن می‌داند و علم جدید را بهترین نمود خرد و عقلانیت مدرن به شمار می‌آورد. به گمان وی، برنامه‌ریزی کار علم است، نه دین یا فقه.

۲. مدیریت: رکن مدیریتی حکومت: به نظر وی «مدیریت دینی و غیردینی ندارد؛ چراکه مدیریت فنی عقلانی است و هنگامی که امری عقلانی شد، حتی اگر صریحاً در متن دین وارد باشد، رابطه‌اش با گوینده قطع می‌شود».

۳. مشروعیت: مشروعیت نظام سیاسی معلول آرای مردم است، نه چیزی دیگر.

۴. قوانین و سیاست‌ها: جمیع تدابیر لازم در امر سیاست و حکومت مستقیماً در متن کتاب و سنت نیامده است. به نظر او امور سیاسی (و اقتصادی و اجتماعی) در ذات خود دینی نیستند و از دین نباید انتظار داشته باشیم احکام اجتماعی، کیفیت اداره جامعه و نحوه کنترل تورم را بیان کرده باشد. دین رابط انسان و خداست، نه قانون اساسی و دستورالعمل و آیین‌نامه زندگی انسان‌ها. به اعتقاد وی، سکولاریسم چیزی جز علمی و عقلایی‌کردن تدبیر اجتماع نیست. دین و علم دو مقوله از هم جدا هستند، نه اینکه با هم ضدیت داشته باشند.[۷۰] به اعتقاد وی، فقه ده صفت دارد: دنباله‌رو، دنیوی، حیلت‌آموز، مختص ظواهر، همراه با اخلاق نازل، مصرف‌کننده، اقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار و قائل به مصالح خفیه. فقه ما بر انسان‌شناسی خاصی بنا نهاده شده که کفار را بی‌حرمت می‌داند. حکم سیاسی مصالح خفیه ندارد.[۷۱] به اعتقاد سروش، حکم فقهی هیچ جا معنا و منزلت یک قانون اجتماعی را ندارد.

در این‌باره علاوه بر نکات پیش‌گفته، باید گفت که بسیاری از محدودیت‌ها و ویژگی‌های فوق در علم فقه (سیاسی) وجود دارد؛ هر چند به معنای بی‌اعتباربودن آن نیست. فقه (سیاسی) موجود محدودیت

---

۷۰. عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم».
۷۱. سروش، پیشین.

دارد، ولی فقه سیاسی مطلوب از اعتبار کلی نمی‌افتد. فقه (سیاسی) می‌تواند به شکل فی‌الجمله در حکومت اسلامی منبع قانون تلقی شود. دکتر فنایی بر خلاف دکتر سروش، فقه را همانند دیگر دانش‌ها واقعی می‌داند، نه اعتباری، در حالی که سروش تجربه پیامبر(ص) را انفسی می‌داند، فنایی معتقد است تجربه ایشان هم انفسی است و هم آفاقی. مدعای فنایی این است که بخش تاریخی فقه را با همان روش‌های سنتی می‌توان فهمید، هر چند برای بخش دیگر به ترجمه (تفسیر) فرهنگی نیاز داریم.[۷۲] از این نظر، پروژه فکری دکتر فنایی با نظریه همروی شباهت‌های زیادی دارد.

هـ) نقد استاد مجتهد شبستری

وی با عنوان «چرا از فقه اجتماعی عبور می‌کنم؟» معتقد است:

> این چنین فقهی لاجرم باید بر گونه‌ای مبانی کلامی قابل دفاع و معقول استوار گردد. مبناهای معقول و مدلّل برای چنان فقهی پیدا نمی‌کنم و بنابراین آن فقه، خودبه‌خود منتفی می‌گردد. صاحبان این دانش (فقیهان) آراء و فتواهای خود را به مثابه احکام الهی اعلام کرده‌اند.

تکیه فقه به کلام و فلسفه یک مسئله است، عدم اعتبار آن مسئله‌ای دیگر. اینکه صاحبان این دانش فتاوی خود را حکم الله تلقی کرده‌اند، اگر این چنین کرده باشند، آسیب این عمل ایشان است، نه بی‌اعتباربودن اصل این دانش. دکتر فیرحی در پاسخ به استاد شبستری اعتقاد دارد گذار از فقه شدنی نیست:

فقه یک دانش است و مثل هر دانش دیگر جدید و قدیم دارد، اما عبور از دانش بی‌معنی است. فقه به عنوان «دستگاه دانش» تفاوت آشکاری با چهار چیز دیگر دارد: **الف)** تاریخ فقه **ب)** فتواها و نظریات فقهی **ج)** ایدئولوژی‌های فقهی **د)** سیرۀ عملی فقیهان. اگر در همه دانش‌ها و نظام‌های دانایی، تفکیک بین دانش و تاریخ دانش اهمیت حیاتی دارد، چرا نباید چنین تفکیکی در فقه‌پژوهی و پژوهش‌های فقهی نیز به رسمیت شناخته شود؟ فتواها و نظریات فقهی به‌رغم اهمیتی که دارند، منطقاً غیر از دانش فقه‌اند. اگر تاریخ فلسفه و حقوق را بنگریم، انباری از نظریه‌های کهن ضددموکراسی است. آیا به اعتبار این تاریخ طولانی آزادی‌ستیزی و برابری‌گریزی می‌توان حکم کرد که ذات فلسفه و حقوق و دستگاه این دانش‌ها ضددموکراسی است؟ فقه با ایدئولوژی‌های فقهی نیز تفاوت آشکاری دارد. ابن رشد، فیلسوف مشهور اندلس به‌درستی بر این باور بود که نظریه‌های فلسفی افلاطون، نه برهان ناب، بلکه ترکیبی از برهان و آن چیزهایی است که بر شرایط و فرهنگ یونان قابل ارجاع است. به تعبیر امروز، ترکیبی از برهان و غیربرهان و لاجرم فلسفه و غیرفلسفه است. به همین دلیل هم الضروری فی السیاسة را نوشت تا سره و ناسره را در نظریه افلاطون تشخیص دهد. فقه به عنوان دانش با سیرۀ عملی

---

۷۲. همان‌جا.

فقیهان نیز تفاوت دارد. هیچ دانشمندی در دانش خود کاملاً ذوب نمی‌شود. چه حجتی می‌توان یافت که به استناد آن بتوان عبور از دانشی چون فقه و نه فتواها، نظریه‌ها و ایدئولوژی‌های فقهی را بر جامعه‌ای توصیه نمود؟[۷۳]

عبور از این دانش به این دلیل که به مبانی کلامی خاص تکیه دارد: استاد شبستری به فقه (سیاسی و اجتماعی) این اشکال را دارد که به مبانی (فلسفی و) کلامی تکیه می‌کند. پاسخ این است که تنقیح مبانی یک دانش امری ممکن و مطلوب است و ضرری به اعتبار آن نمی‌زند. در فصل اول به پنج تفاوت بین نظریه همروی و پروژه دکتر فیرحی اشاره شد. تشابه این دو در اعتبار فقه سیاسی و عدم امکان گذار از این دانش است. جمله اخیر (نقل قول فوق) به نکته مهمی اشاره دارد. اگر خداوند احکام خود را در قالب متون مقدس در اختیار ما گذاشته، با چه مجوزی می‌توان از فقه و اجتهاد چشم پوشید؟ اگر در زمان حضور معصوم (ع) باشیم و بتوانیم احکام شرعی خود را از ایشان بپرسیم، آیا امثال استاد شبستری حکم به گذار از حکم الله می‌کنند؟ به تعبیر استاد ملکیان، «مگر کسی می‌تواند بگوید من متدینم، ولی از فقه گذر می‌کنم!؟ من این را نمی‌توانم بپذیرم که به بخشی از قرآن ایمان دارم و به بخشی ایمان ندارم».[۷۴] وی در نقد روشنفکران دینی معتقد است:

بسیاری از آیات قرآن را هم که می‌گویند جزء ذاتیات قرآن نیست و از عرضیات قرآن است و اختصاص دارد به زمانی دون همه زمان‌های دیگر، مکانی دون همه مکان‌های دیگر و اوضاع و احوالی غیر از سایر اوضاع و احوال. من می‌پرسم دیگر از دین چی باقی ماند!؟[۷۵]

به هر روی، تفاوت ایده فیرحی با نظریه همروی در اینجا در دو چیز است: اولاً حیطه اعتبار فقه سیاسی، همان‌گونه که گذشت، محدود است، در حالی که دکتر فیرحی همه آمال خود (مثل حزب و دموکراسی و حقوق بشر) را در فقه می‌جوید. ثانیاً در پروژه ایشان مقایسه و نسبت‌سنجی فقه سیاسی و فلسفه سیاسی و تعیین حد و مرز اعتبار این دو دیده نمی‌شود.

همان‌گونه که دکتر فنایی به‌خوبی توضیح می‌دهد، هر چند شریعت در لوح محفوظ امری غیربشری است، خود فقه دانش بشری است و بر مفروضات خاص کلامی (همچون دوگانه عبد و مولی) بنا شده است. از سوی دیگر، عقلانیت توصیفی (که زمان‌مند است) را باید از عقلانیت هنجاری (که فرازمانی است) جدا کنیم. عقلانیت توصیفی در صورتی اعتبار دارد که در راستای عقلانیت هنجاری قرار گیرد. پس نمی‌توان گفت چون عقلانیت مدرن این‌گونه است، باید شریعت را آن‌گونه فهمید. راه‌حل‌های تعارضات فقه با عقل نوع بشر می‌تواند در تشکیک در صدور (روایات)، تحمیل زمانه (مثل

---

۷۳. محمد مجتهد شبستری و داود فیرحی، «عبور از فقه از نگاه مجتهد شبستری و فیرحی».
۷۴. مصطفی ملکیان، «با پارادوکس خود چه می‌کنید؟».
۷۵. همان‌جا.

بردگی) یا تشکیک در دلالت باشد.[۷۶] بر اساس نظریه همروی، فقه سیاسی موجود نیاز به ترمیم دارد، اما خدشه‌ای به اعتبار (فی‌الجمله) آن وارد نمی‌شود.

و) نقد دکتر محمدمهدی مجاهدی

وی قبل از هر چیزی نسبت بین فقه و حقوق را بررسی می‌کند:

در دوره‌ای که به آن صدر اسلام می‌گوییم، در شبه‌جزیره عربستان، «دستگاه» حقوقی به معنایی که ما امروز از دستگاه‌های حقوقی (مثلاً دستگاه رمی یا دستگاه حقوق ژرمنی) صحبت می‌کنیم، اساسا وجود نداشته، ... چه رسد به «دستگاه» حقوقی یا اساساً امکان «نظام‌اندیشی» حقوقی نزد عرب آن دوران. آنچه بوده مقادیری عادت‌ها و سنت‌های حل و فصل خصومات بوده که به قول جابری، یکسره با همان مناسبات پدرسالارانه مبتنی بر قبیله و غارت و غنیمت تناسب داشته و حافظ تداوم و تثبیت آنها بوده است. حقوق به معنای کوشش‌های روشمند نظری برای تعبیه و تمهید مبانی استنباط قوانین اساسی و عادی و مشروعیت‌بخشی به آنها، برای عرب شبه‌جزیره مقارن با ظهور اسلام اساساً امری نیندیشیده و نیندیشیدنی بوده، چه رسد به پیش از آن دوره. آن تورمی که در ناحیه احکام ناظر بر شرایط مشرف بر جنگ و حین جنگ و پس از جنگ در فقه ما ایجاد شده و برخی معاصران از آن، مسامحتاً یا دست‌ودل‌بازی، به عنوان «حقوق بین‌الملل اسلامی» یاد کرده‌اند، ناشی از همین اقتضائات موضعی و پراکنده است، چنان‌که علی عبدالرازق و وائل حلاق و دیگران استدلال کرده‌اند و باز همان طور که این محققان نشان داده‌اند، به همین دلیل بود که از سنت‌های ناهمگن و پرتعارض فقه عامه «هیچ» مبنایی برای استدلال حقوقی در عرصه عمومی و سیاسی برای تأسیس دولت - ملت در دوران مدرن بیرون نیامد. این سترونی و نازایی تصادفی نبود. ژنتیک بود. سرشتی بود. این وضع و حال فقه عامه است. فقه خاصه که جای خود دارد.[۷۷]

این تحلیل مدخل خوبی برای ورود به مبحث اعتبار فقه سیاسی در دو قرائت سنی و شیعی تلقی می‌شود و با مبانی نگارنده همخوانی دارد. نظام حقوقی در صدر اسلام وجود نداشته، حتی در زمان کنونی نیز فقه نمی‌تواند نظامی عرضه کند که جایگزین حقوق شود. حقوق بین‌الملل نمی‌تواند «اسلامی» باشد؛ چراکه طبق تعریف، حقوق بین کشورهای اسلامی و غیراسلامی است. اگر فقه دارای اعتبار باشد، چه‌بسا این دو بتوانند در کنار هم تکلیف جامعه متدینان را روشن کنند. علم حقوق در کشور اسلامی، مانند دیگر کشورها ایفای وظیفه می‌کند، با این تفاوت که قوانین جامعه اسلامی مقید

---

۷۶. گفتگو با دکتر فنایی در سال ۱۳۹۸.

۷۷. مکاتبه با دکتر مجاهدی (۱۴۰۰/۱۱/۱۶).

به شرع است و در این راستا فقه می‌تواند کاشف خوبی برای مرادات شارع مقدس باشد. مقالات و کتب مختلفی به ارتباط فقه و حقوق پرداخته‌اند.[۷۸] مدعا این نیست که فقه بتواند جای حقوق را بگیرد. در مشروطه، فقه و حقوق از هم جدا شدند. این دو از جهات مختلف با هم متفاوت‌اند: حقوق متکی به قدرت است و فقه متکی به ایمان. قدرت همیشه در کنار اعتقاد نیست. در حالی که حقوق ضمانت اجرایی برونی دارد، فقه از ضمانت اجرایی درونی بهره می‌برد. علاوه بر آن، برخی از مسائل در قلمرو حقوق است، مثل بیمه و حقوق تجارت. منبع حقوق بر خلاف فقه، قانون و عرف و رویه قضایی و عقاید علماست. استقرا و استحسان در حقوق معتبر و در فقه غیرمعتبر است. هدف فقه کشف اراده شارع و هدف حقوق عدالت است (هر چند اراده خدا نباشد)، در حالی که فقیه فقط مقید به کشف اراده شارع است، حقوق پیامدمحور است، یعنی اگر نظریه‌ای غیرقابل تحقق داد، پاسخگو است. با فرض تفاوت اصیل بین فقه و حقوق، باز می‌توان تصور کرد که این دو در حکومت اسلامی بتوانند به یکدیگر یاری رسانند. محدودیت فقه سیاسی با تفسیری که ارائه شد، می‌تواند با مدعای نظریه همروی، یعنی «اعتبار محدود فقه سیاسی» سازگار باشد.

همچنین، دکتر مجاهدی معتقد است:

> خلط مقوله (category mistake) یکی از انواع مغالطات است و از جهتی بر دو گونه است: معنوی (همان معنایی یا semantic) و مادی (یا مسامحةً ontological). «خلط مقوله معنوی» یعنی خطایی است که هنگام تصور پدیده‌ها (یعنی در مقام صورت‌بندی مفهومی پدیده‌ها) رخ می‌دهد. به تعبیر دیگر، این حالت از مغالطه خلط مقوله هنگامی روی می‌دهد که پدیده‌ای را که مربوط به یک مقوله است، به خطا چنان لباسی از تصور یا صورت‌بندی مفهومی بپوشانند که گویی متعلق به مقوله‌ای دیگر است. آرای نواندیشان حوزوی در باب نسبت‌سنجی میان سه مقوله اخلاق و سیاست و فقه گرفتار چند خلط مقوله ویرانگر است، هم از صنف التباسات مفهومی و هم از سنخ اشتباهات هستی‌شناختی. نسبت‌سنجی میان اخلاق و سیاست و فقه بحثی است از جنس مباحث «متا»، یعنی به تعبیر دقیق‌تر، این بحث در ملتقای مباحث «فرا - اخلاق» و «فرا - سیاست» و «فرا - فقه» منعقد می‌شود. علم و تکنولوژی دو مقوله مستقل و متمایز از یکدیگرند. علم از جنس آگاهی در مورد جهان واقع است، ولی تکنولوژی از جنس ابزار تصرف در واقعیت است. هنگام نسبت‌سنجی میان اخلاق و سیاست و فقه، وقتی نواندیشان حوزوی از موضوع «فقه» سخن می‌گویند، آن را در ذیل مقوله «علم» طبقه‌بندی می‌کنند یا در احتیاط‌آمیزترین بیان، آن را بیشتر نزدیک به علم می‌دانند تا به ایدئولوژی،

---

۷۸. به طور مثال ر.ک به: مصطفی میراحمدی‌زاده، رابطه فقه و حقوق؛ ابوالقاسم گرجی، «رابطه فقه و حقوق» و حسین ناصری، «درآمدی بر ارتباط فقه و حقوق».

در حالی که فقه را فقط مسامحةً می‌شود «علم» نامید. از آنجا که ایدئولوژی‌ها همگی از مقوله تکنولوژی‌اند، فقه معطوف به غایات سیاسی (یا همان فقه سیاسی) نه‌تنها هیچ قرابتی یا نسبتی با «علم» ندارد، بلکه یکسره از جنس ایدئولوژی است. چنان‌که از آثار و اظهارات نواندیشان حوزوی برمی‌آید، نواندیشان حوزوی به دو علت عمده، فقه را در ذیل مقوله «علم» می‌گنجانند. اولاً با علم‌پنداریِ فقه می‌خواهند دامان و دامنه فقه را از شوائب ایدئولوژی‌اندیشی و عوارض اندیشه‌های ایدئولوژیک مبرا نشان دهند. ثانیاً برای اینکه بتوانند فقه را با «علم سیاست» برآمیختنی نشان دهند و سپس آنها را با هم درآمیزند و ملغمه‌ای به نام «فقه سیاسی» برسازند، ناگزیر باید فقه را هم‌جنس «علم سیاست» معرفی کنند، یعنی آن را شاخه‌ای از «علوم» به شمار آورند. علم‌پنداریِ فقه نمونه‌ای آشکار از خلط مقوله معنوی است. افزون بر این خلط مقوله معنوی، نواندیشان حوزوی دو خلط مقوله مادی هم در همین مبحث مرتکب می‌شوند. از یک سو جابه‌جا احکام تکنولوژی را بر فقه حمل می‌کنند؛ چراکه به‌درستی بر این واقعیتِ گریزناپذیر واقف‌اند که فقه یک «صناعت» (یا همان تکنولوژی) است و نه یک «علم»، آن هم صناعتی تاریخی و تاریخ‌مند و به این ترتیب با نسبت‌دادن احکام مقوله تکنولوژی بر آنچه پیش‌تر «علم» فقه نامیده بودند، علاوه بر ناسازگاری درونی، مرتکب خلط مقوله مادی هم می‌شوند. از دیگر سو نواندیشان حوزوی در ترازی دیگر از بحث، وقتی می‌خواهند توضیح دهند چرا پیگیری پروژه فقه سیاسی در روزگار ما به‌مثابه یک «استراتژی» برای سیاست اصلاحی در جامعه ایران پس از انقلاب، پروژه‌ای موجه و وافی به مقصود است، احکام نهادِ «فقاهت» را که نهادی تاریخی و سیاسی - اجتماعی است، به فقه (اعم از اینکه علم باشد یا صناعت/ تکنولوژی) نسبت می‌دهند. نسبت‌دادن احکام نهاد فقاهت به فقه نمونه‌ای دیگر از خلط مقوله مادی در آرا و آثار نواندیشان حوزوی است.[۷۹]

نقل قول فوق در عین طولانی‌بودن از اهمیت خاصی برخوردار است. چند مدعا در سخن فوق قابلیت پذیرش دارد: متا و درجه دوم‌بودن نسبت‌سنجی فقه و سیاست و اخلاق، ضرورت جداکردن مباحث درجه اول و درجه دوم، جدابودن احکام علم و تکنولوژی (صناعت) و عدم امکان سرایت احکام نهاد فقاهت به فقه. در عین حال چند نکته در این‌باره وجود دارد. اولاً فقه (و فقه سیاسی) نوعی دانش معتبر تلقی می‌شود، همان‌گونه که کلام (و کلام سیاسی) نوعی دانش است. همان‌گونه که جابری اشاره دارد، اتفاقاً دانش فقه وسیع‌ترین دانش در تاریخ مسلمانان تلقی می‌شود. مهم آن است که این دانش بر خلاف تاریخ رمل اعتبار دارد و هدف آن کشف مراد شارع از حیث احکام وضعیه و تکلیفیه از بین نصوص معتبر است. ثانیاً فقه (سیاسی) با سیاست و فلسفه سیاسی قابلیت مقایسه دارد، نه با

۷۹. محمدمهدی مجاهدی، «درباب مغالطات نواندیشان حوزوی».

علم سیاست که شکل تجربی دارد. ثالثاً وقتی فقه (سیاسی) و سیاست (و فلسفه سیاسی) را مقایسه می‌کنیم هم این احتمال وجود دارد که آن دو را به مثابه دو دانش فرض کنیم، هم در پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی و اجتماعی مثل عدالت و توزیع قدرت از آن دو بهره گیریم (بحث درجه اول). البته وقتی نوبت به مقایسه پاسخ‌های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به مسئله‌ای خاص می‌رسد، باز نوعی بحث درجه دوم خواهیم داشت. رابعاً فقه سیاسی بخشی از فقه است که به مسائل سیاسی پاسخ می‌گوید. پس اگر فقه دانش معتبری باشد، فقه سیاسی هم به همان میزان اعتبار خواهد یافت. ناقدان نواندیشی دینی باید به این پرسش پاسخ دهند که اساساً فقه را معتبر می‌دانند یا نه. همچنین به این سؤال باید پاسخ دهند که با فرض حضور امام معصوم (ع)، ما مکلف به رجوع برای یافتن احکام فقهی هستیم یا نه.

دکتر مجاهدی اما مشکلات دیگری در فقه سیاسی مطرح می‌کند:

از نظر معرفت‌شناسی، فقه سیاسی بر مبانی تکیه زده، مثل نظریه تصویری زبان و مبانی ارسطویی که حداقل هشت قرن است منسوخ شده است. با وجود نظریه‌های جدید، جایی برای آن مبانی نمی‌ماند. اگر بگویید در خود نظریه‌های جدید (کانت، هرمنوتیک و دیگر نظریه‌های زبانی مثل پسامدرنیسم) نیز تفاوت عمده وجود دارد، پاسخ این است که قدر مشترک آنها رد مبانی ارسطویی و منسوخ‌شدن آن است. پیش‌فرض‌های نهفته در نظریه(ها)ی زبان قدما در فقه مسلمانان مصرح است و منسوخ. فقه ما نظریه(ها)ی ذهن مضمر هم دارد که آن(ها) هم منسوخ است. اصول فقه ما در غیاب دست‌کم دو «انقلاب» معرفتیِ به‌هم‌پیوسته در دامنه پیش‌فرض‌هایش در مورد نظریه‌های ذهن و نظریه‌های زبان نمی‌تواند حتی یک بند از بندهایی را که بر دست و پای خود دارد، باز کند و از این‌رو نمی‌تواند هیچ قدمی به سوی پروردن فقهی هم‌عرضِ «دستگاه‌های حقوقی» متعارف بردارد، چه رسد به اینکه با آنها ادعای هم‌ارزی و هم‌ترازی کند و گرهی از کار سیاست بگشاید.[۸۰]

این تحلیل نیز نسبت به فقه موجود تا اندازه زیادی درست به نظر می‌رسد. نکته مهم در این بین، جداکردن وضعیت فقه موجود از فقه مطلوب است. سخن فوق به فقه موجود در طول تاریخ نظر دارد. شاید بتوان گفت همه دانش‌های کلاسیک به شکلی به پوست‌اندازی نیازمندند. کیفیت این پوست‌اندازی نیاز به تفصیل بیشتری دارد. یکی از ارکان نظریه همروی، نسبت‌سنجی سنت با روش‌های مدرن و پسامدرن است. پس چه‌بسا فقه مطلوب بتواند در مبانی معرفتی خود تجدیدنظر کند. به هر روی، این سخن منافاتی با اعتبار محدود فقه سیاسی ندارد.

۸۰. مجاهدی، پیشین.

مجاهدی در بخش بعد کارکرد فقه سیاسی و به تبع آن، محدودیت آن را مطرح می‌کند:

کار فقه (و کلام) سیاسی دفاع از مدعیات دین خاص است. فارغ از دفاع و علاوه بر آن، کار فقه تولید احکام وضعی و تکلیفی برای مکلفانی است که برائت ذمه اخروی خود را در گرو اطاعت از آن احکام می‌دانند. فقه به این ترتیب، فونکسیون خاصی دارد که ادای آن مستقل و بی‌نیاز است از استدلالی‌بودن و مباحثه‌پذیری و ابژکتیوبودن احکام فقهی در عرصه عمومی و سازگاری آن احکام با مقتضیات عصری و عقلانی و اخلاقی. مؤمنان مکلف، البته احکام فقهی را نه‌تنها در مورد خودشان بلکه در مورد دیگران هم باید اعمال کنند، اما «دیگران» بخشی از همین گروه سوژه‌های به‌جا آورنده فقه نیستند. دیگران ابژه این احکام‌اند. این مجموعه مناسبات میان خدا و فقیه و تک‌تک افراد اجتماع است. در این مجموعه مناسبات، هیچ جایی برای مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی و حسابرسیِ این‌جهانیِ فقیه در برابر مکلفان وجود ندارد. با ارجاع به نکته قبل، حالا بیشتر معلوم می‌شود چرا منطق فقه نه‌تنها نظام‌ساز نیست، بلکه نظام‌ستیز است.[۸۱]

سه نکته را مفروض می‌گیریم: **۱.** اینکه فقه (سیاسی) نظام‌ساز نیست **۲.** اینکه مخاطب آن مؤمنان هستند، نه نوع بشر **۳.** اینکه وظیفه فقه (سیاسی) معذریت و منجزیت است. حال این سؤال به وجود می‌آید که آیا خداوند می‌تواند احکامی (فقهی) را به مخاطبان خود که همان مؤمنان هستند، تکلیف کند؟ پاسخ مثبت است. شارع مقدس ممکن است احکامی هنجاری در حد معذریت و منجزیت انشاء کند. امروز پساسکولاریسم مدعی حضور دین در جامعه با فرض سکولاربودن دولت است. در این فرض، آحاد جامعه می‌توانند مسائل خود را به شیوه‌ای که معتبر می‌دانند، حل و فصل کنند. برای مثال اگر دو نفر مسلمان در انگلستان مشکل حقوقی پیدا کنند، می‌توانند به قاضی مسلمان رجوع کنند. ابژه فقه مسلمانان هستند، نه غیرمسلمانان که البته می‌تواند در ارتباط ایشان با دیگران نیز تعریف شود. وظیفه فقه و کلام (سیاسی) دفاع از مدعیات دین خاص برای مخاطبان خودش است: این سخن کاملاً درست است و ادعا نشده که فقه بخواهد تکلیفی برای غیرمسلمانان تولید کند! البته در خود فقه سیاسی گزاره‌هایی نسبت به تعامل با غیرمسلمانان وجود دارد. بحث بر سر این است که از دیدگاه دین یا مذهب خاص، جامعه مطلوب چه ویژگی‌هایی دارد. مدعا این است که در پاسخ به این سؤال فقه (سیاسی) «می‌تواند» گزاره‌هایی هنجاری داشته باشد. همین که فقه سیاسی (و اجتماعی) بتواند به شکل فی‌الجمله احکامی برای مخاطبان خود ارائه کند، مدعای نظریه همروی تأیید می‌شود.

به عقیده دکتر مجاهدی فقه سیاسی نمی‌تواند امور جامعه را سامان دهد:

---

۸۱. همان‌جا.

در حالی که نظریه سیاسی به حوزه عمل ناظر است، فلسفه سیاسی (و فقه سیاسی به شرط اعتبار) بر حوزه نظر تمرکز دارند. هدف نظریه سیاسی سامان‌دادن عملی جامعه با سلایق و عقاید مختلف می‌باشد. تفاوت نظریه سیاسی و فلسفه سیاسی آن است که اولی به حوزه عمل ناظر است و دومی به حوزه نظر. بر اساس فقه سیاسی و کلام سیاسی شما می‌توانید بگویید هر کس که به این دین اعتقاد دارد، باید چنین و چنان کند. فقه سیاسی نمی‌گوید چگونه باید جامعه‌ای که متشکل از عقاید مختلف است را سامان داد. این، دقیقاً وظیفه نظریه سیاسی است.[۸۲]

در تأیید کلام فوق باید گفت که اصلاً فقه سیاسی و کلام سیاسی چنین مدعایی ندارند که بخواهند وظیفه نظریه سیاسی را عهده‌دار شوند. پس حوزه این دو دانش با نظریه سیاسی از هم جداست و ربط چندانی به بحث ما پیدا نمی‌کند. فقه سیاسی بنا به تعریف، وظیفه عباد در حوزه احکام تکلیفیه و وضعیه را تبیین می‌کند. در مرحله بعد نظریه سیاسی می‌تواند اثبات کند که آنچه شما در حوزه فقه سیاسی و کلام سیاسی گفته‌اید، عملی هست (یا نیست). نظریه سیاسی این شأن را ندارد و نمی‌تواند درباره اعتبار فقه سیاسی و کلام سیاسی قضاوت کند. به هر حال نظریه همروی باید نشان دهد که چگونه در جامعه‌ای متکثر می‌توانیم مبنایی فلسفی (مثل کانت) یا مبنایی سیاسی (مثل لیبرالیسم سیاسی راولز) برای زندگی داشته باشیم. مهم این است که مثل هگل و کانت مبنای متافیزیکی داشته باشیم یا مثل راولز مبنای سیاسی و غیرمتافیزیکی.

مدعای آخر مجاهدی این است که فقه با حضور (امام) معصوم(ع) اعتبار خود را کلاً از دست می‌دهد:

فقه با وجود معصوم از هم می‌پاشد و بی‌معنا می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، معصوم مطابق پیش‌فرض‌های کلامی شیعی که پشتیبانِ جریان اصلی سنت فقه موجود شیعی است، دو شأن دارد. هم مانند پیامبر قول و فعل و تقریرش عین دین است، یعنی خودش یکی از منابع دین و البته یکی از منابع تفقه است و هم مجتهد است و رأی اجتهادی او هم به محض تفوه، باز بخشی از عین دین و منبع دین و یکی از منابع تفقه است. به این ترتیب، علی الفرض، هیچ تفاوت تحلیلی و ابژکتیو میان آرا و افعال او و دین نمی‌شود گذاشت. در هر مورد اختلافی میان مجتهدان، رأی مندرج در قول و فعل و تقریر مستقیم یا غیرمستقیم و صریح یا کنایی امامِ معصومِ حاضر فصل‌الخطاب و خودش بخشی جدید از دین است. به این ترتیب فقه که طبق تعریف وظیفه‌اش کشف احکام وضعی و تکلیفی دین است، مستعفی و مستقیل می‌شود؛ چیزی شبیه وضعیت شریعت نزد تیره‌ای از اسماعیلیان پس

---

۸۲. همان‌جا.

از قیامتی که امامِ موسوم به «علی ذِکْرِهِ السلام» قیامش را اعلام کرد.[۸۳]

شاید بتوان گفت ما به شکل دقیق نمی‌دانیم فقه در زمان امام معصوم(ع) چه شکلی پیدا می‌کند، ولی این احتمال هست که باب‌های دانش چنان گسترده شود که اجتهاد به عنوان روش فهم دین همچنان باقی بماند و نیازمند تأیید نهایی امام معصوم(ع) باشد. مهم این است که «احتمال» چنین فرضی کفایت می‌کند.

ز) نقد دکتر کدیور

وی اساساً معتقد است بین سیاست و فقاهت ارتباطی وجود ندارد:

> فقاهت ربطی به سیاست ندارد. دو امر متفاوت است. سیاست تدبیر حوزه عمومی است با اشراف بر جزئیات سیاسی الان و اکنون. فقاهت علم استخراج «احکام کلی» شرعی از کتاب و سنت است. فقیهان همانند فیلسوفان و عارفان سیاستمداران خوبی نیستند. تحول سریع نظریات سیاسی فقهای بعد از انقلاب اثبات می‌کند که ارائه نظریه سیاسی کار فقیه نیستِ! از جمله فقیهانی که به‌صراحت بر این مهم اشاره کرده‌اند، آقاشیخ محمدحسین غروی اصفهانی (کمپانی) استاد آقایان خویی و طباطبایی است.[۸۴]

در این نقل قول بین دو چیز باید تمایز قائل شد: ارتباط فقاهت (فقیه) با علم سیاست یا حکمرانی و ارتباط فقه (به شکل گزاره‌ای) با دانش سیاست. استدلالی که مطرح شده است به مسئله اول برمی‌گردد و قابل تأیید است. صاحب این قلم نیز در آثار خود از جمله در فصل نهم همین کتاب، کلام مرحوم اصفهانی را با ابن خلدون مقایسه کرده است. مسئله دوم این است که آیا فقه سیاسی گزاره‌هایی در حوزه سیاست، به معنای عام خود داراست یا نه. چه‌بسا کسی فقها را قدر متیقن در تصدی‌گری امر سیاست نداند، اما فقه سیاسی را دانشی معتبر قلمداد کند. علی القاعده فقهای سنتی تفاوتی بین فقه عبادی (همانند نماز)، فقه اجتماعی (همانند مسائل خانواده) و فقه سیاسی نمی‌بینند. به همین دلیل، ایشان مباحثی همچون جهاد را در کتب فقهی خود ذکر کرده‌اند. به هر روی، دکتر محسن کدیور استدلال مشخص‌تری برای عدم اعتبار فقه سیاسی ارائه می‌کند:

از تعالیم اسلامی و هیچ دین و آیین دیگری علوم سیاسی متفاوتی درنمی‌آید. علوم سیاسی یا سیاست‌ورزی اسلامی و غیراسلامی ندارد. ادعای سیاست اسلامی یا فقه سیاسی سراب و بیراهه‌ای بیش نیست. به شکل دقیق‌تر، اولاً این دو از دانش‌های عرفی و دنیوی هستند که بر اساس عقل جمعی انسانی و تجربه تاریخی بشری تدوین شده است و بر منبع الهی و دینی مبتنی نیستند. ثانیاً در متون دینی هیچ حکم تعبدی یا توقیفی یا مولوی (غیرارشادی) در حوزه سیاست وجود ندارد که

---

۸۳. همان‌جا.

۸۴. محسن کدیور، «ولایت‌فقیه و نواندیشی دینی».

دستیابی به آن در گرو مراجعه به وحی یا متون دینی یا متخصصان علوم دینی باشد. احکام ارشادی ارشاد به حکم عقل هستند.[۸۵]

در این نقل قول دو مطلب دیده می‌شود. در نکته اول سرنوشت سیاست اسلامی و فقه سیاسی یکسان دیده شده است، در حالی که بحث سیاست اسلامی به مبحث کلی «اسلامی‌سازی» گره می‌خورد و بسیاری از اندیشمندان آن را زیر سؤال برده‌اند، در حالی که فقه سیاسی بخشی از فقه است که به مباحث سیاسی می‌پردازد. مهم‌ترین استدلال ایشان، اما در نکته دوم نهفته است: هیچ حکم مولوی در فقه سیاسی وجود ندارد. در نقد این سخن باید گفت که فقه سیاسی دانشی جدیدالتأسیس نیست که نسبت به اعتبار آن بحث کنیم و با مفروض‌گرفتن اعتبار فقه، آن را زیر سؤال ببریم. دکتر کدیور فقه را دانشی معتبر می‌داند، ولی اعتبار فقه سیاسی را زیر سؤال می‌برد. مسئله اینجاست که مرز مشخصی بین مسائل اجتماعی و سیاسی در اسلام دیده نمی‌شود که به محض سیاسی‌شدن مسائل، فقیه در آنجا توقف کند و فتوا ندهد. همان‌گونه که اوامر مولوی در فقه (عبادی و) اجتماعی فرض می‌شود، در مسائل سیاسی نیز می‌توان اوامر مولوی شارع مقدس را مشاهده کرد. برای مثال همان‌گونه که آیت‌الله کدیور در مسائل (عبادی و) اجتماعی فتوا می‌دهد، باید درباره جهاد (به شکل خاص جهاد ابتدایی) و مانند آن نیز فتوا دهد. به بیان دیگر، اگر در این زمان معصوم(ع) حضور داشته باشند، در هر سه حوزه مسائل فقهی را پاسخگو خواهند بود. مؤید این سخن آن است که وی در جای دیگر چنین اظهار می‌کند:

> در حقوق جزایی، حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل بخش اخلاقی اسلامی آن لازم‌الرعایه است، اما پیکره حقوقی آن کاملاً زمانی مکانی است و کمتر حکم ثابت غیرموقتی در آن یافت می‌شود. علم فقه، علم حقوق نیست. مسلمانان به علم حقوق و علم فقه مستقل از یکدیگر و البته مرتبط با هم نیاز دارند.[۸۶]

اگر در حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل «کمتر» حکم ثابت غیرموقتی دیده می‌شود، معنایش این است که حداقل برخی از احکام آن غیرزمان‌مند و غیرمکان‌مند است.[۸۷] بدون تردید فقه نمی‌تواند ما را از علم حقوق بی‌نیاز کند، اما همان‌گونه که ایشان اظهار کرده، این دو دانش در تعامل با یکدیگر

۸۵. همان، «نسبت دین و سیاست».

۸۶. همان، «نسبت فقه و حقوق».

۸۷. البته ایشان در جایی دیگر کل احکام این حوزه را ارشادی می‌داند: «ابواب فقهی در یک تقسیم‌بندی به هفت دسته قابل تقسیم هستند: **۱.** مناسک یا عبادات **۲.** شبه‌مناسک (احکام خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها و روابط جنسی) **۳.** حقوق مدنی و خانواده **۴.** حقوق تجارت **۵.** حقوق جزایی **۶.** حقوق اساسی **۷.** حقوق بین‌الملل. از ابواب هفت‌گانه، عبادات کاملاً شرعی است (تعبدی و توقیفی) و ربطی به علم حقوق ندارد. ابواب شبه‌مناسک توقیفی (اما نه تعبدی) هستند. حقوق خانواده و مدنی در جوامع اسلامی فی‌الجمله پایه شرعی دارند. علم حقوق (در جوامع اسلامی) باید این موازین را رعایت کند. حقوق تجارت، حقوق جزایی، حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل کاملاً عقلایی هستند. پیکره حقوقی این حوزه‌ها کاملاً زمانی – مکانی است و حکم مولوی ثابت غیرموقتی در آن یافت نمی‌شود. (محسن کدیور، «امکان‌سنجی فقه سیاسی دموکراتیک)

هستند. بر اساس مطالب پیش‌گفته نقد نقل قول زیر نیز مشخص می‌شود:

وقتی در حقوق اساسی از فقه خلع ید شد، جایی برای فقه سیاسی باقی نمی‌ماند. علم سیاست در جامعه اسلامی هیچ فرقی با علم سیاست در جوامع دیگر ندارد. موازین سیاسی توسط عقل جمعی و تجربه بشری (و به اصطلاح فقهی توسط عرف) تعیین می‌شود. در سیاست، هیچ امر تعبدی یا توقیفی یا هیچ حکم مولوی نیست تا برای تعیین آن سراغ فقه برویم. فقه علم تعیین حکم شرعی است که امری کلی است، در حالی که سیاست تصمیم‌گیری جزئی برای اکنون و اینجاست که به اصلاح فقهی علی‌الاغلب به «موضوع‌شناسی» برمی‌گردد. لذا امر سیاسی در فقه تعیین نمی‌شود. فقه طبیعت و کارکرد کاملاً متفاوتی دارد. آنچه عقل انسانی و تجربه جمعی بشر توان دستیابی به آن را دارد، نمی‌توان از دین و به تبع آن از فقه انتظار داشت. از فقه انتظار طبی، سیاسی و اقتصادی نداریم. موضوع در وقوع فقه سیاسی در گذشته، همان موضوع در امکان فقه سیاسی مورد بحث نیست! آنچه واقع شده، اموری بوده است که امروز تردیدی نداریم که وظیفه فقه نبوده است و فقها برای حل مشکل مردم از ابزار فقهی استفاده کردند.[۸۸]

در این‌باره می‌توان گفت: اولاً «علم سیاست»، مانند علم اقتصاد به معنای تجربی آن تا اندازه زیادی بین جوامع مختلف مشابه است، اما این سخن به این معنا نیست که (دین و) فقه (سیاسی) درباره امر سیاست هیچ گزاره‌ای نداشته باشد. به نظر می‌رسد بین سیاست و علم سیاست خلطی صورت گرفته است. در نظریه همروی بر خلاف رویکرد حداکثری به فقه، این نکته مشخص است که فقه سیاسی داعیه موضوع‌شناسی و ورود به جزییات را ندارد. ثانیاً در فقه سیاسی به مواردی همچون جهاد و عملیات استشهادی برخورد می‌کنیم که مانند دیگر مسائل اجتماعی، به تفقه نیاز دارد. البته چه‌بسا بعد از تفقه در این خصوص به این نتیجه برسیم که جهاد ابتدایی در این زمان (یا کلاً) اعتبار ندارد (یا دارد). ثالثاً همان‌گونه که گذشت، بحث اسلامی‌سازی ربطی به اعتبار فقه سیاسی ندارد و نفی امر دوم به عدم اعتبار امر اولی منجر نمی‌شود. رابعاً اینکه در روزگار قدیم فقه کارکرد حقوقی داشته، امری مفروض تلقی می‌شود و مهم آن است که به تعبیر خود ایشان، در زمان ما فقه و حقوق ارتباط تعاملی دارند. در نهایت دکتر کدیور بحث فوق را به دفاع از سکولاریسم پیوند می‌دهد:

دانش دینی، خصوصاً فقاهت هیچ نقشی در اداره جامعه ندارد. بر خلاف برخی نویسندگان معاصر (از قبیل عبدالله النعیم)[۸۹] معتقد نیستم حکومت پیامبر(ص) در مدینه سکولار بوده است! اما معتقدم چون اتصال پیامبر به وحی الهی قابل تکرار نیست، اصولاً نمی‌توان به آن حکومت برای لزوم دینی‌بودن تأسی کرد. از منظر تشیع، ائمه(ع) خصوصاً

---

۸۸. همان‌جا.

۸۹. «عبداللهی النعیم» درست است.

امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) فقط زمامدار سیاسی نبوده است. ایشان امام به معنی منبع معرفت دینی هم بوده که بسیار مهم‌تر از مقام سیاسی است. اکنون در گذر زمان اولی امری تاریخی است و دومی به قوت خود باقی است. تفکیک این دو حیثیت بعد از ایشان اتفاق افتاده و واقعیتی تاریخی است، اما به باور رایج شیعه، ایشان برخوردار از علم لدنی و ملکه عصمت بوده‌اند. بنابراین در فقدان افرادی با این خصوصیت‌های ویژه مسئله سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی ایشان از این زاویه قابل تأسی نیستند تا کسی به دلیل سکولارنبودن حکومت علوی ادعا کند حکومت در تشیع باید دینی باشد.[۹۰]

برای تحلیل سخن فوق لازم است به این نکته اشاره کنیم که سکولاریسم دو معنا دارد: اول جدایی نهاد دین از دولت آن‌گونه که در غرب از این اصطلاح برداشت می‌شود و دوم جدایی دین از سیاست آن‌گونه که در ایران منسبق به ذهن است. بر اساس معنای دوم سکولاریسم است که ممکن است ادعا شود دین به شکل مولوی گزاره‌ای در باب سیاست ندارد. بحث اعتبار یا عدم اعتبار فقه سیاسی به موضوع دوم بازگشت می‌کند، در حالی که عدم ارتباط نهاد فقاهت با دولت و اداره جامعه به امر اول مرتبط می‌شود. در نقل قول بالا و در بحث حاضر بین دو معنای عرفی‌گرایی خلط شده است. به هر صورت کدیور برای اثبات سکولاریسم به معنای نخست ادعا می‌کند که دولت نبوی و علوی سکولار نبوده، اما امروز باید به سکولاریسم قائل شویم. این در حالی است که النعیم، عبدالرازق و مهدی حائری تفاوتی بین حکومت صدر اسلام و زمان ما نمی‌دیدند. نکته اینجاست که دکتر کدیور برای مدعای خود به «باور رایج شیعه» استناد می‌کند که برای عصمت مدخلیتی در امر سیاست قائل‌اند، در حالی که خود ایشان معصومان را «علمای ابرار» می‌داند.

ح) نقد دکتر طباطبایی

وی در نقد دکتر فیرحی این‌گونه نوشته است:

تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست و به دلیل همین تمایزِ موضوعات، فقه سیاست نیست و از اضافهٔ یکی از آنها به دیگری فقه مضاف ـ مانند آب مضاف ـ درمی‌آید، اما فقه سیاسی درنمی‌آید! اگر بتوان سیاستی از درون نظام فقه شیعی بیرون کشید، به فرض امکان، باید نخست دانست که سیاست چیست. به همان دلیل که فقیهانی مانند محمدباقر صدر گفته‌اند اقتصاد اسلامی وجود ندارد؛ زیرا اقتصاد علمی مستقل از فقه با موضوعی مستقل است، اما می‌توان احکامی را از فقه استخراج کرد که در اصلاح نظام اقتصادی به کار آید. فقه سیاسی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد و این منوط به وجود علم سیاست مستقل از فقه است. نیازی به گفتن نیست که فقیه تنها با تکیه بر فقه و اصول

۹۰. محسن کدیور، «سکولاریسم و نواندیشی دینی».

خود نمی‌تواند بداند سیاست چیست. این دو علم دو موضوع متمایز دارند و توضیح سرشت موضوع یکی با تکیه بر اسلوب دیگری ممکن نیست. همچنان‌که نظر اقتصادی اسلام منوط به وجود علم اقتصاد مستقل است، یعنی اقتصاد اسلامی وجود ندارد و آن‌گاه مسئولان اقتصادی می‌توانند با نظری به احکام اسلامی، در عمل، برخی تعدیل‌ها را در تعادل‌های اقتصادی وارد کنند. باید علم سیاست مستقل از فقه هم وجود داشته باشد تا مسئولان سیاسی برخی احکام اسلامی را در عمل سیاسی خود وارد کنند.[۹۱]

نکته مهم این است که فقه سیاسی از ترکیب فقه و علم سیاست حاصل نمی‌شود، بلکه فقه سیاسی بخشی از فقه است که به مباحث سیاسی می‌پردازد. در کلام فوق، نکاتی وجود دارد که می‌تواند از یک نظر به مدعای نظریه همروی در این باب کمک کند. مرحوم صدر علم اقتصاد را از مکتب اقتصادی جدا می‌کند؛ چراکه اولی از جنس science است و نمی‌تواند دینی شود. اگر اسلام سخنی در اقتصاد دارد، در حوزه مکتب اقتصادی است. فقه سیاسی مانند فقه اقتصادی با مکتب سروکار دارد، نه با علم. فقه سیاسی بخشی از فقه است که به مسائل سیاسی می‌پردازد، همان‌گونه که فلسفه سیاسی به شیوه فلسفی مسائل سیاسی را بررسی می‌کند. پس توهم این مسئله هم وجود ندارد که فقه سیاسی بخواهد با علم سیاست هماوردی کند. مدعا همان است که خود دکتر طباطبایی اشاره کرده است: «می‌توان احکامی را از فقه استخراج کرد که در اصلاح نظام اقتصادی به کار آید»، خواه همانند صدر قائل به «نظام» شویم یا نه. این همان «اعتبار محدود فقه سیاسی» در نظریه همروی است.

در مجموع می‌توان گفت فقه سیاسی به این معنا اعتبار دارد که راه مراجعه به آن برای دریافت احکام هنجاری در دو حوزه احکام وضعیه و تکلیفیه خمسه باز است و به شکل خاص در موضوع‌هایی همچون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، علمیات استشهادی و مانند آن ورود می‌کند. پس استدلال کسانی که در صدد اثبات عدم اعتبار فقه سیاسی هستند، با مشکل روبرو است. از سوی دیگر، رویکرد حداکثری به فقه (و دین) زیر سؤال است. به شکل مشخص، فقه سیاسی نمی‌تواند نظام‌سازی کند یا نظریه دولت داشته باشد. نظریه همروی بعد از تأیید اعتبار محدود فقه سیاسی در صدد است نسبت آن را با دانش‌های دیگر بالاخص فلسفه سیاسی مشخص کند.

کتابنامه

البوطی، محمدسعید رمضان؛ ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، بیروت، دارالمتحدة، ۱۴۱۲ق.

الجابری، محمد عابد؛ «دانش فقه: بنیاد روش‌شناختی عقل عربی اسلامی»؛ ترجمه محمدمهدی خلجی؛ مجله نقد و نظر، سال سوم، ش ۴، پاییز ۱۳۷۶.

الجرجانی، علی بن محمد؛ کتاب التعریفات؛ تهران، ناصرخسرو، ۱۳۰۶ق.

جوادی‌آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت؛ چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱.

---

۹۱. جواد طباطبایی، «درباره علم موهوم».

الحر العاملی، محمد بن الحسن؛ وسائل الشیعة؛ قم، مؤسسة آل البیت، ۱۴۱۴ق.
حقیقت، سیدصادق؛ توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه؛ تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
ـــــــ ؛ سیاست‌اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی؛ تهران، نشر کویر، ۱۳۹۵.
ـــــــ ؛ «نظریه همروی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی»؛ مجله آینه پژوهش؛ ش ۱۸۹ مرداد و شهریور ۱۴۰۰.
ـــــــ ؛ «تحدید مصلحت»؛ فرهنگ اندیشه؛ ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
موسوی‌خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه و حکومت اسلامی؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
ـــــــ ؛ صحیفه امام؛ تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸.
رجایی، فرهنگ؛ معرکه جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان؛ تهران، شرکت انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۳.
زرگری‌نژاد، غلامحسین (به‌کوشش)؛ رسائل مشروطیت: هیجده رساله و لایحه درباره مشروطیت؛ تهران، کویر، ۱۳۷۴.
سروش، عبدالکریم؛ «معنا و مبنای سکولاریسم»؛ مجله کیان؛ ش ۲۶، شهریور ۱۳۷۴.
ـــــــ ؛ «دیانت، مدارا ومدنیت» (گفت‌وگو)؛ کیان؛ ش ۴۵، بهمن و اسفند ۷۷.
ـــــــ ؛ بسط تجربه نبوی؛ تهران، صراط، ۱۳۷۸.
ـــــــ ؛ «فقه در ترازو»؛ مجله کیان؛ ش ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
سروش‌محلاتی، محمد؛ «نصیحت ائمه مسلمین»؛ حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.
ـــــــ ؛ «ظرفیت‌شناسی فقه اسلامی برای علوم انسانی»؛
https://www.mehrnews.com/news/2176016/
شفیعی، محمود؛ «زیست جهان سیاسی فقهی: محدودیت‌ها و راهکارها»؛ یادداشت اختصاصی کانال اندیشه دینی معاصر؛ ۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۰.
شمس‌الدین، محمدمهدی؛ الاجتهاد و الحیاة؛ بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
الصدر، السیدمحمدباقر؛ دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولی؛ قم، پژوهشگاه صدر، ۱۳۹۰.
طباطبایی، سیدجواد؛ «درباره علم موهوم» (۱۴۰۰)؛ کانال تلگرامی «یادداشت‌ها و جستارها» (t.me/jtjostarha).
عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
الفارابی، ابونصر محمد؛ کتاب الملة؛ تحقیق محسن مهدی؛ بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸.
ـــــــ ؛ احصاء العلوم؛ مقدمه: عثمان محمدامین؛ مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.
فنایی، ابوالقاسم؛ «رشد سرطانی فقه»؛
https://andishehvarzi.blog.ir/tag/
قاضی‌زاده، کاظم؛ «اعتبار رأی اکثریت»؛ حکومت اسلامی، ش ۶، زمستان ۱۳۷۶.
ـــــــ ؛ سیاست و حکومت در قرآن؛ تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
کدیور، محسن؛ «نسبت دین و سیاست: از اسلام در حوزه سیاست چه انتظاراتی نباید داشته باشیم؟»؛
https://kadivar.com/18422
ـــــــ ؛ «نسبت فقه و حقوق»؛
https://kadivar.com/16745/
ـــــــ ؛ «ولایت فقیه و نواندیشی دینی»؛
https://kadivar.com/16079/
ـــــــ ؛ «امکان‌سنجی فقه سیاسی دموکراتیک»؛

https://kadivar.com/18356/

ـــــــ؛ «سکولاریسم و نواندیشی دینی»:

https://kadivar.com/16262/

مجاهدی، محمدمهدی؛ «در باب مغالطات نواندیشان حوزوی»؛ کانال تلگرامی دکتر مجاهدی و کانال تلگرامی نامه حوزوی (@namehayehawzavi).

مجتهدشبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها؛ تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

مجتهدشبستری، محمد و داود فیرحی؛ «عبور از فقه از نگاه مجتهد شبستری و فیرحی»:

http://www.ensafnews.com/92863/

مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۱۵ق.

محقق‌داماد، سیدمصطفی؛ «خبر واحد نه علم می‌آورد و نه عمل»:

http://farhangemrooz.com/news/29811

مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ «سخنرانی پیش از خطبه نماز جمعه تهران»؛ روزنامه اخبار اقتصاد (۱۳۷۸/۶/۲۷).

مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ تهران، حکمت، ۱۴۰۳ق.

ملکیان، مصطفی؛ «با پارادوکس خود چه می‌کنید؟» (گفتگو):

http://farhangemrooz.com/news/12421/

منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۹ق.

میراحمدی، منصور؛ ملاحظاتی بر چالش‌های فقه سیاسی؛ قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

میراحمدی‌زاده، مصطفی؛ رابطه فقه و حقوق؛ قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

میرموسوی، سیدعلی؛ «اعتبار و قلمرو فقه سیاسی» در: منصور میراحمدی (و دیگران)؛ درس‌گفتارهایی در فقه سیاسی؛ قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

ناصری، حسین؛ «درآمدی بر ارتباط فقه و حقوق، مجله الهیات و معارف اسلامی (مطالعات اسلامی)؛ ش ۶۴، تابستان ۱۳۸۳.

هولاب، رابرت؛ یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.

یوسفی، محمدرضا؛ «تبارشناسی، چالش‌ها و آینده فقه نظام»؛ در گروه نویسندگان، اندیشه دینی معاصر: رویکردها و چالش‌ها: دفتر دوم؛ تهران، میراث اهل قلم، ۱۳۹۹.

References:

Lambton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, London, Oxford University Press, 1981.

Rosenthal, Erwin I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, U.K, Cambridge University press, 1962.